

RITA SEGATO

CONTRA-PEDAGOGÍAS DE LA CRUELDAD

prometeo libros

Rita Segato

Contra-pedagogías de la crueldad

prometeo
libros

Segato, Rita
Contra-pedagogías de la crueldad / Rita Segato. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2018.
112 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-574-911-5

1. Género. 2. Feminismo. 3. Filosofía de la Cultura. I. Título.
CDD 305.42

Armado: Mónica Dombrover
Corrección de galeras: Liliana Stengele

© De esta edición, Prometeo Libros, 2018
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

(Serie de tres clases dictadas para la Facultad Libre de Rosario el 25, 26 y 27 de agosto de 2016)

Presentación

Crueldad: pedagogías y contra-pedagogías

La forma

Este libro coloca a disposición del lector tres clases ofrecidas en la Facultad Libre de Rosario en agosto de 2016. Para los fines de esta publicación, las clases fueron reescritas en su totalidad. En dicha reescritura acompañé el itinerario temático de las exposiciones, pero fui completando las lagunas inevitables que dejamos al hablar. También gramaticalicé la expresión, porque la palabra hablada es, algunas veces, sorprendentemente a-gramatical y antiestética. Pero mantuve, en la medida de lo posible, el estilo de la oralidad.

En las clases he trazado un panorama de mi recorrido por temas y debates desde la investigación para mi tesis doctoral hasta el presente. Al hacerlo, me he detenido en algunas experiencias y reflexiones, bañadas aquí apenas por una luz de bastidores, luz esquiva al intenso foco que delimita con claridad los bordes de las figuras cuando son tratadas por la tecnología textual que se ha impuesto hoy en la academia. En ese sentido, estas tres clases representan una insubordinación, se acogen al Derecho a la Desobediencia y emprenden una huida no siempre exitosa en dirección a la conversación libertaria porque no sujeta el flujo del discurso a otra cosa que no sea su capacidad de nombrar lo que para el interlocutor será reconocible. Nos han robado el tiempo, y con el tiempo se fue el

arte y el placer de conversar. Podemos recuperar todavía algo de su creativa incerteza.

Ofrecí las tres clases aquí transcriptas y revisadas en la Facultad Libre de Rosario el 25, 26 y 27 de agosto de 2016. Ellas dan testimonio del estímulo creativo que recibí de los asistentes y de los organizadores. Aprovecho esta breve presentación para hurgar en el diccionario en busca de palabras capaces de expresar mi agradecimiento y mi admiración a los jóvenes que me recibieron y fueron anfitriones en la Facultad Libre, representados en la figura de Adriano Peirone. Aún en tiempos sombríos, mi estado de ánimo se recupera cuando recuerdo la dedicación de esos jóvenes a la tarea de mantener vivo el espacio comunitario de la Facultad, que permite la circulación y el debate de los conocimientos a través de los canales del compañerismo y por medio de un gesto educativo que resiste y rechaza la mercantilización del saber tan en la pauta tecno-académica de nuestros días.

A pesar de que revisé, edité, reescribí y complementé abundantemente las notas transcriptas para garantizar su comprensión, las tres clases que aquí se publican representan bien la deriva de mi manera de exponer a lo largo de muchos años. Uso el término deriva para describir lo que en inglés llaman "stream of consciousness", traducible como "flujo de consciencia", y estoy convencida de que permite algo próximo a una conversación en un nivel no plenamente consciente con las presencias en la sala –pido venia a los lectores sin tolerancia para todo lo que parezca esoterismo. Naturalmente, en la versión escrita, como dije, por quedar suspendida hasta cierto punto y solo hasta cierto punto la co-presencia de los interlocutores, el diálogo subterráneo entre la expositora y su público, he revisado cada párrafo, cambiando su redacción y completando su sentido.

El tema

Llamo *pedagogías de la crueldad* a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto. La trata y la explotación sexual practicadas en estos días de son los más perfectos ejemplos y, al mismo tiempo, alegorías de lo que quiero decir con pedagogía de la crueldad. Es posible que eso explique el hecho de que toda empresa extractivista que se establece en los campos y pequeños pueblos de América Latina para producir commodities destinadas al mercado global, al instalarse trae consigo o es, inclusive, precedida por burdeles y el cuerpo-cosa de las mujeres que allí se ofrecen.

Cuando hablo de una pedagogía de la crueldad me refiero a algo muy preciso, como es la captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital. El ataque sexual y la explotación sexual de las mujeres son hoy actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa. Sus deyectos no van a cementerios, van a basurales.

La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora. La crueldad habitual es directamente proporcional a formas de gozo narcisístico y consumista, y al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización al sufrimiento de los otros. Un proyecto histórico dirigido por la meta del vínculo como realización de la felicidad muta hacia un proyecto histórico dirigido por la meta de las cosas como forma de satisfacción[1].

---

[1] Para una extensión sobre el tema, ver "La pedagogía de la crueldad", entrevista que di a Verónica Gago publicada en el suplemento "Las 12", *Página 12*, Buenos Aires, 29 de mayo de 2015.

La sujeción de las personas a la condición de mercancía impuesta a las mayorías por el carácter precario del empleo y del salario, así como el retorno y expansión del trabajo servil, semi-esclavo y esclavo, también son parte de lo mismo. La predación de territorios que hasta hace poco permanecían como espacios de arraigo comunal, y de paisajes como inscripciones de la historia, es decir, como libros de historia, para su conversión en commodities por la explotación extractivista en las minas y el agro-negocio son facetas de esa cosificación de la vitalidad pachamámica. Incluyo aquí también la alienación, robo o cancelación de la fluencia del tiempo vital, encuadrado ahora, encarcelado, por los preceptos del capital –competitividad, productividad, cálculo de costo/beneficio, acumulación, concentración–, que confiscan la fluencia que llamamos "tiempo" en la que toda vitalidad está inmersa. La pedagogía de la crueldad es, entonces, la que nos habitúa a esa disecación de lo vivo y lo vital, y parece ser el camino inescapable de la modernidad, su último destino.

El paradigma de explotación actual supone una variedad enorme de formas de desprotección y precariedad de la vida, y esta modalidad de explotación depende de un principio de crueldad consistente en la disminución de la empatía de los sujetos. Como he afirmado en otras oportunidades[2], el capital hoy depende de que seamos capaces de acostumbrarnos al espectáculo de la crueldad en un sentido muy preciso: que naturalicemos la expropiación de vida, la predación, es decir, que no tengamos receptores para el acto comunicativo de quien es capturado por el proceso de consumición. Expropiar el aliento vital pasa a ser visto como un mero trámite que no comporta dolor, que no puede comunicarse, un acto maquinal, como cualquier consumición. Es por eso que podemos decir que la estructura de personalidad de tipo psicopático, no vincular, defectiva en lo que respecta a emociones y sentimientos, es la personalidad modal de nuestra época por su funcionalidad a la fase actual

[2] "Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital"en *La Guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

extrema del proyecto histórico del capital: la relación entre personas vaciada y transformada en una relación entre funciones, utilidades e intereses.

Es muy difícil encontrar las palabras adecuadas para describir lo que no es nada, la nada marmórea restante del proceso de consumición y obsolescencia en que se ha transformado la vida en los centros de la modernidad. ¿Acaso no percibimos que todas las obras de la más nueva tecnología inician su proceso de degradación apenas erigidas? ¿No es éste, entonces, un ambiente mortuorio, de decadencia acelerada?

Naturalmente, las relaciones de género y el patriarcado juegan un papel relevante como escena prototípica de este tiempo. La masculinidad está más disponible para la crueldad porque la socialización y entrenamiento para la vida del sujeto que deberá cargar el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad significativa –en una escala de tiempo de gran profundidad histórica– entre masculinidad y guerra, entre masculinidad y crueldad, entre masculinidad y distanciamiento, entre masculinidad y baja empatía. Las mujeres somos empujadas al papel de objeto, disponible y desechable, ya que la organización corporativa de la masculinidad conduce a los hombres a la obediencia incondicional hacia sus pares –y también opresores–, y encuentra en aquéllas las víctimas a mano para dar paso a la cadena ejemplarizante de mandos y expropiaciones.

En este sentido, es muy importante no guetificar la cuestión de género. Esto quiere decir, no considerarla nunca fuera del contexto más amplio, no verla exclusivamente como una cuestión de la relación entre hombres y mujeres, sino como el modo en que esas relaciones se producen en el contexto de sus circunstancias históricas. No guetificar la violencia de género también quiere decir que su carácter enigmático se esfuma y la violencia deja de ser un misterio cuando ella se ilumina desde la actualidad del mundo en que vivimos.

El hombre campesino-indígena a lo largo de la historia colonial de nuestro continente, así como el de las masas urbanas de trabajadores precarizados, se ven emasculados como efecto de su subordinación a la regla del blanco, el primero, y del patrón, el segundo

–patrón blanco o blanqueado de nuestras costas. Ambos se redimen de esta emasculación, de esta vulneración de su condición social, laboral, incompatible con las exigencias de su género mediante la violencia. Ante el avance de la pedagogía de las cosas, como también podríamos llamarle a la pedagogía de la crueldad, el hombre indígena se transforma en el colonizador dentro de casa, y el hombre de la masa urbana se convierte en el patrón dentro de casa. En otras palabras, el hombre del hogar indígena-campesino se convierte en el representante de la presión colonizadora y despojadora puertas adentro, y el hombre de las masas trabajadoras y de los empleos precarios se convierte en el agente de la presión productivista, competitiva y operadora del descarte puertas adentro.

A esto se le agrega la expansión de los escenarios de las nuevas formas de la guerra en América Latina, con la proliferación del control mafioso de la economía, la política y de amplios sectores de la sociedad. La regla violenta de las pandillas, maras, sicariatos y todos los tipos de corporaciones armadas que actúan en una esfera de control de la vida que he caracterizado como para-estatal, atraviesa e interviene el ámbito de los vínculos domésticos de género, introduce el orden violento circundante dentro de casa. Es imposible hoy abordar el problema de la violencia de género y la letalidad en aumento de las mujeres como si fuera un tema separado de la situación de intemperie de la vida, con la suspensión de las normativas que dan previsibilidad y amparo a las gentes dentro de una gramática compartida.

Al hablar de la pedagogía de la crueldad no podemos olvidarnos de mencionar a los medios masivos de información, con su lección de rapiña, escarnio y ataque a la dignidad ejercitadas sobre el cuerpo de las mujeres. Existe un vínculo estrecho, una identidad común, entre el sujeto que golpea y mata a una mujer y el lente televisivo. También forma parte de ese daño la victimización de las mujeres a manos de los feminicidas como espectáculo televisivo de fin de tarde o de domingos después de misa. Los medios nos deben una explicación sobre por qué no es posible retirar a la mujer de ese lugar de víctima sacrificial, expuesta a la rapiña en su casa, en la calle y en la sala de televisión de cada hogar, donde cada una de estos feminicidios es reproducido hasta el hartazgo en sus detalles mórbi-

dos por una agenda periodística que se ha vuelto ya indefendible e insostenible.

A partir de lo dicho, ¿cómo entonces concebir y diseñar *contra-pedagogías* capaces de rescatar una sensibilidad y vincularidad que puedan oponerse a las presiones de la época y, sobre todo, que permitan visualizar caminos alternativos? Son cuatro los temas que vinculo a la posibilidad de instalar en el mundo esas contra-pedagogías. Me referiré a ellos de forma muy sucinta y aforística, más que nada como una convocatoria para juntar esfuerzos y seguir debatiendo. El texto de las clases podrá dar pistas para entender mejor lo que propongo.

1. La contra-pedagogía de la crueldad tendrá que ser una contra-pedagogía del poder y, por lo tanto, una contra-pedagogía del patriarcado, porque ella se contrapone a los elementos distintivos del orden patriarcal: mandato de masculinidad, corporativismo masculino, baja empatía, crueldad, insensibilidad, burocratismo, distanciamiento, tecnocracia, formalidad, universalidad, desarraigo, desensibilización, limitada vincularidad. El patriarcado, como he afirmado anteriormente[3], es la primera pedagogía de poder y expropiación de valor, tanto en una escala filogenética como ontogenética: es la primera lección de jerarquía, aunque la estructura de esa jerarquía haya ido mutando en la historia[4].
2. La experiencia histórica de las mujeres podrá sentar el ejemplo de otra forma de pensar y actuar colectivamente. Una politicidad en clave femenina es –no por esencia sino por experiencia histórica acumulada[5]–, en primer lugar una política del arraigo espacial y comunitario; no es utópica sino tópica; pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad; próxima y no burocrática; investida en el

[3] Ver *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo, 2003 y 2013.
[4] Ver *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por Demanda*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.
[5] Ver "Manifesto in Four Themes", en *Critical Times* 1/1, 2018 (de próxima aparición).

proceso más que en el producto; y sobre todo solucionadora de problemas y preservadora de la vida en lo cotidiano.

3. Las mujeres hemos identificado nuestro propio sufrimiento y hablamos de él. Los hombres no han podido hacerlo. Una de las claves del cambio será hablar entre todos de la victimización de los hombres por el mandato de masculinidad y por la nefasta estructura corporativa de la fratria masculina. Existe violencia de género intra-género, y la primera víctima del mandato de masculinidad son los hombres: obligados a curvarse al pacto corporativo y a obedecer sus reglas y jerarquías desde que ingresan a la vida en sociedad. Es la familia la que los prepara para esto. La iniciación a la masculinidad es un tránsito violentísimo. Esa violencia va más tarde a reverter al mundo. Muchos hombres hoy se están retirando del pacto corporativo, marcando un camino que va a transformar la sociedad. Lo hacen por sí, en primer lugar. No por nosotras. Y así debe ser.
4. De una forma esquemática es posible decir que existen dos proyectos históricos en curso en el planeta, orientados por concepciones divergentes de bienestar y felicidad: *el proyecto histórico de las cosas* y *el proyecto histórico de los vínculos*, dirigidos a metas de satisfacción distintas, en tensión, y en última instancia incompatibles. El proyecto histórico centrado en las cosas como meta de satisfacción es funcional al capital y produce individuos, que a su vez se transformarán en cosas. El proyecto histórico de los vínculos insta a la reciprocidad, que produce comunidad. Aunque vivamos inevitablemente de forma anfibia, con un pie en cada camino, una contra-pedagogía de la crueldad trabaja la consciencia de que solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida.

En Brasilia, 13 de febrero de 2018.

Contra-pedagogías de la crueldad. Clase I

Pensar en conversación

Buenas tardes a todos, muchas gracias por venir. Ojalá que podamos construir un pensamiento en conversación, que es la mejor manera de pensar, porque pensar no es otra cosa que contestar. Al cabo de muchos años de experiencia como educadora y conferencista he comprendido que los cuerpos en co-presencia *conversan*, y que la exposición nunca es, en realidad, un monólogo en el estricto sentido de que el expositor habla solo, es un enunciador solitario. La presencia de su audiencia, con sus gestos, miradas y corporalidades, habla y se manifiesta en el discurso del orador, basta con que éste tenga el coraje de abandonar los papeles que ha preparado y se entregue a la deriva de esa interacción sutil que es la escena del conferencista con su público. En ese sentido hay una dimensión performática, y por lo tanto ocurre también lo que se conoce como "stage fright", "miedo escénico", que es el sufrimiento psíquico que produce el atravesamiento de la frontera entre un estado normal de consciencia y un "estado alterado" o "alternativo" de consciencia al que he llamado "estado de habla" y Maurice Blanchot, en su precioso libro *El Espacio Literario* (1955), describe también como un umbral que se atraviesa cruzando la experiencia límite de la muerte del sujeto cotidiano y el renacimiento en la piel del sujeto literario frente al papel en blanco –en mis términos: un "estado de escritura".

Es ésta una variante muy semejante, aunque no tan racional y sí algo más esotérica, del concepto de dialogismo formulado por

Mikhail Bakhtin. Este concepto bakhtiniano, lejos de hacer referencia –como se malinterpreta muchas veces– a una relación de diálogo entre sujetos que conversan, exhuma otra realidad subyacente al acto de conversar: revela que cuando alguien habla, en su enunciado se encuentra inscripta –impresa como el negativo de una fotografía, podría decirse– la figura –con sus proyectos e intereses– de su interlocutor: en lo que dice puede leerse a quién se lo dice, y siempre hay este "a quien". Se trata, en realidad, de dos voces que se entrelazan y se oyen, a dúo: la del hablante y la del interlocutor, siendo ese el significado real del dialogismo bakhtiniano. En el caso de un profesor o de un conferencista, que creemos estar frente a un público silencioso, el estar juntos aquí permite la irrupción, inesperada y no provocada deliberadamente en un principio, de una interlocución subyacente, de una subyacencia en flujo que nos atrapa a todos y nos hace conversar en esa napa subterránea de la realidad. Una polifonía que va a ser registrada por mi voz.

Déjenme, entonces, en mi deriva, hasta que encuentre su cauce, como el aluvión en la quebrada

Me imagino que, como viene sucediendo en los últimos tiempos, han venido a escucharme por mis trabajos sobre violencia y género, pero quisiera dejar claro que nunca he tratado de ese tema en aislamiento ni es ese el único tema a que me he dedicado. En el centro de mis preocupaciones se encuentra también la cuestión racial y la permanente colonialidad del poder y del saber, el eurocentrismo como forma de dominación intelectual que corroe nuestra escala de valores y nuestra forma de enseñar en las escuelas y universidades. Por eso incluí, entre la literatura de apoyo para este seminario, mis libros *La Nación y sus Otros* (2007) y *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos* (2015), así como otras publicaciones anteriores en las que venía ya trabajando el tema de la raza y de la discriminación.

En esa línea, no solo contenido, sino y a la par, el modo de la enunciación de un saber es crucial Es indispensable preguntarse siempre de qué manera es posible representar mejor lo que uno ha comprendido. Y estoy convencida de que nosotras las mujeres nos he-

mos autorizado más que los hombres a entretejer el pensamiento con la vida. No soy esencialista, pero creo que la historia de las mujeres y la historia de los hombres son dos historias diferentes, aunque entretejidas y constituyendo un mundo único, y que la manera en que las mujeres estamos dentro del pensamiento es posiblemente menos burocrática. La historia de la burocracia no es la historia de las mujeres, no es la historia de los temas femeninos; es la historia del patriarcado. Por lo tanto, tampoco la historia del estado es la historia nuestra. La historia del estado es la historia del patriarcado y el ADN del estado es patriarcal.

Podremos, entonces, trabajar estas cuestiones dependiendo de las interpelaciones que aquí surjan. Quiero adaptarme a las expectativas de este público que no conozco, pero también atraer a este público a una visión ampliada de las formas de discriminación y exclusión que nos afectan. Por un lado, he venido trabajando el tema de la discriminación racial, de las jerarquías no nombradas pero muy presentes dentro de nuestras naciones en América Latina. Lo he hecho comparando lo que he llamado, ya en un texto de 1999[1], "la matriz de alteridades" de tres naciones: Estados Unidos, Brasil y Argentina. He comparado la forma en que el léxico, que es el mismo con que todos los países del continente hablan sobre sus diferencias: blanco, negro, mestizo, criollo, indígena, metropolitano, provinciano, capitalino, interiorano, a pesar ser un vocabulario común que parece remitir a entidades semejantes, se organiza en gramáticas nacionales diferentes como resultado de las historias que configuran la organización de cada nación del continente. En otras palabras, en cada país el significado o referente de cada uno de esos elementos, la forma en que se constelan y las fracturas que los separan, así como también las jerarquías que representan y el modo en que se interseccionan, es particular y propio, como resultado de una historia nacional.

[1] "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Anuário Antropológico* 97, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1999; más tarde republicado en *Nueva Sociedad,* N° 178, 104-125, marzo-abril 2002; y en 2007 como uno de los capítulos de *La Nación y sus Otros*.

Por otro lado, he estado reflexionando sobre el género, y es interesante el hecho de que solo muy recientemente conseguí cruzar los dos caminos de una manera convincente para mí misma: cruzar el orden nacional republicano y sus formas de discriminación y exclusión, con el tema de la subordinación patriarcal y los crímenes contra las mujeres y contra todos aquellos que desafían el orden patriarcal –porque considero que tanto los feminicidios como los crímenes homofóbicos, los asesinatos de travestis y de personas trans son todos crímenes del mismo tipo, es decir, crímenes del patriarcado contra todo aquello que desafía el orden, la jerarquía patriarcal. No fue para mí tan sencillo llegar a una hermenéutica de los cruces que resultan en lo que llamamos hoy "interseccionalidades", porque sin entender perfectamente el camino histórico en que se originan, el discurso de la interseccionalidad me parecía insatisfactorio, mecanicista y un tanto vacío.

La llave para entender esa relación, ese cruce, es la perspectiva de la crítica decolonial; una perspectiva que en mi caso llega de las manos de Aníbal Quijano, a quien considero su formulador más coherente. Muchos autores han hablado de raza, de racismo, de colonia, de colonización. En nuestro país, uno de los primeros que habla sobre el racismo incrustado en la ley es el jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni, que, en su libro *En busca de las penas perdidas* (1998) califica de "neocolonialidad" la realidad que las cárceles expresan. Zaffaroni se refiere al carácter neocolonial y concentracionario de las cárceles. Los caribeños Fanon y Cesaire son también referencias fundamentales para entender la vinculación entre colonialismo y racismo. No obstante, considero que es Quijano quien, en su narrativa analítica, da una coherencia extraordinaria a todos los elementos de la constelación colonial y muestra como éstos gravitan en torno de la raza. Si bien este autor, como él mismo ha reconocido públicamente, encuentra dificultades al intentar vincular su perspectiva a los temas de género y colocarla en diálogo con el pensamiento feminista, ha recurrido a pensadoras como Maria Lugones y quien aquí les habla para abonar el la crítica decolonial con el pensamiento feminista y viceversa. Eso se debe a que pensar la cuestión de género es una de las tareas más complejas, y pensarla históricamente, historizarla, lo es más todavía.

El cruce entre el pensamiento decolonial y la crítica del patriarcado es probablemente la más creativa y sofisticada de las contribuciones del feminismo contemporáneo, y es en esa perspectiva que me sitúo y desde ella les hablaré aquí. Entonces, la perspectiva de la colonialidad nos permite entender las relaciones de género en su lecho de sentido, que es la historia colonial. La filósofa argentina, docente de la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton, María Lugones ha sobresalido en ese campo. Con ella, a pesar de mantener una relación amistosa, el hecho de adoptar un enfoque semejante, como explicaré, no nos ha llevado a un pleno acuerdo. Mantenemos, sí, un parcial acuerdo. Creo que es posible explicar esa divergencia, a la que me referiré más tarde, por la diferencia de nuestras prácticas disciplinares. En mi caso, como antropóloga, el material etnográfico me lleva en una dirección que no comprueba la proposición central de la tesis de Lugones[2].

Género: una antropóloga en busca de un nombre

Al hablar de mi trabajo como antropóloga y las experiencias como etnógrafa que me llevan en una dirección no coincidente con la autora, quisiera hacer una breve retrospectiva de cómo fue mi camino y cómo, desde un principio, tomé una senda que me llevó hasta mis posiciones del presente. El tema de mi tesis doctoral, defendida en 1984, fue una comunidad religiosa afrobrasilera, una religión de Orishas, junto a la que realicé trabajo de campo en la ciudad de Recife, en el nordeste de Brasil, en tres oportunidades diferentes entre 1976 y 1980, permaneciendo en la comunidad durante varios meses en cada ocasión. Llamé al conjunto de saberes y normas de esta sociedad de culto africano en Brasil "códice afroamericano", un códice africano en América, por la gran estabilidad y coherencia entre diversos aspectos de su discurso sobre la vida. Mi foco inicial fue el estudio de la utilización, por parte de los fieles, del panteón religioso como teoría nativa de la personalidad, es decir, una etno-psicología.

[2] "Heterosexualism and the colonial/modern gender system", *Hypatia*, Vol. 22, N° 21 (Winter 2007). Indiana University Press.

Entendí que una compleja narrativa mítica sobre cada divinidad trazaba su perfil y, mediante su atribución a los iniciados, permitía reconocer el "quién es quién" de las presencias en un universo social muy caótico, en ausencia de aquellas instituciones sociales que estructuran las rutinas y los vínculos: familia, trabajo, escuela, vivienda y vecindario. Recife es un polo importante de recepción de migración interna y flujo constante de personas, y ese códice religioso afrobrasilero ofrece una racionalidad que permite organizar y dar estabilidad al ambiente humano, un ambiente difícil de ordenar.

Allí me encontré también con las mujeres y con una literatura que ya existía desde los años 40[3] sobre la sexualidad masculina en esa religión, y con autores diversos que se referían a la homosexualidad de los hombres practicantes de la religión afrobrasilera. No obstante, poco o nada se había dicho sobre la sexualidad de las mujeres. Lo que en mi investigación encontré fue una comunidad en la que el género se organiza de una forma totalmente diferente a como se lo organiza en el mundo occidental, una forma ajena, en aquel tiempo, a mi propia visión en ese momento, todavía muy argentina y muy conservadora en lo que respecta a pautas de "normalidad" y diferencia, como he mostrado en mi texto "Una vocación de Minoría", que luego incluí en *La Nación y sus Otros* –Argentina, sin embargo, es preciso decir, ha cambiado mucho desde entonces en lo que respecta a aquella fobia nacional con relación a la diferencia, al "diferente", o "fóbia étnica", como le he llamado en ese mismo libro.

Resultó, finalmente, evidente que masculinidad y feminidad significaban, en ese códice, algo muy diferente al patrón hegemónico patriarcal, y organizaban un universo de afectos, deseos y papeles muy distantes y heterodoxos con relación a la pauta normativa en torno y por fuera de la comunidad de culto. Allí, como defendí primero em mi tesis doctoral de 1984[4] y después en "Inventando a

[3] Ver, por ejemplo, *The City of Women*, de Ruth Landes (1947).
[4] *A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation among members of the Shango Cult of Recife, Brazil*. Ph.D. Thesis In Social Anthropology. The Queen's University of Belfast. Belfast, Northern Ireland, 1984.

Naturaleza"[5] de 1986, papel social, papel ritual, papel político, personalidad y orientación sexual se presentan en estratos desamarrados y combinables de múltiples maneras, en un contraste potente con la forma en que se encuentran enyesados en nuestro orden de género colonial-moderno-occidentalizado. En esa comunidad religiosa afrobrasilera no existía tal yeso, como tampoco existían el determinismo biológico ni el esencialismo de la sexualidad y de la personalidad. Todos esos componentes del "género" eran allí, como continúan siéndolo, estratos móviles que componen a la persona como un rompecabezas bastante mutable, en el que masculinidad y femineidad constituyen los dos polos de un *continuum* entre los cuales se da la posibilidad de tránsitos múltiples. Dentro de los límites o referencias extremas de esa polaridad masculino-femenina, que es en verdad nuestra manera de pensarlo, lo que existen son diferencias de grado, transiciones. Mi camino en la comprensión del género viene de lo que aprendí allí y, como suelo decir, tiene un principio feliz, ¿en qué sentido? Digamos que se democratizó mi visión, se liberó mi comprensión de lo que es ser mujer, de lo que es ser hombre y de lo que es la sexualidad. Me encontré con un sistema libre, infinitamente más sofisticado, complejo y libertario que el occidental, incluyendo en esta idea de "occidental" la modernidad de los Derechos Humanos.

Es curioso, y esto lo he rememorado muy recientemente, pero cuando me encontré con un campo donde lo que llamé "transitividad de género" era la norma, no tenía a mano ningún concepto como para describir lo que había acabado de entender. Recordemos que la palabra "género" o la idea de una "Antropología de Género" o de "estudios de género" no se encontraban presentes en el vocabulario académico de los años 70. A lo sumo se había hablado de la

[5] "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife". *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986; más tarde publicado en mi libro *Santos e Daimones* (Brasilia: EdUnB, 1995 y 2005); en inglés como "Inventing Nature: Family, Sex and Gender In the Xango Cult", *Acta Americana* (Estocolmo) Vol. 5, N° 1, 1997; y finalmente en español como "La Invención de la Naturaleza", uno de los capítulos de *Las Estructuras Elementales de la Violencia* (Buenos Aires, Prometeo, 2003 y 2013).

relatividad de los "roles de género", de "Sexo y Temperamento" con Margaret Mead, y se empezaba a estudiar la "mujer", pero el concepto de género no se había establecido ni en los análisis antropológicos ni en la crítica feminista al psicoanálisis, o, por lo menos, ese proceso se encontraba apenas iniciado. Si bien ya se había publicado *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, la teorización y desnaturalización de lo que es ser una mujer recién empezaba y yo no me había encontrado aún con ningún tipo de estudio que hablase de estos temas. Solo mucho después, inclusive después de "La invención de la Naturaleza", solamente en 1990, Judith Butler publicaría su fundamental obra *Gender Trouble*. Por lo tanto, en la segunda mitad de los años 70 no tenía cómo tratar ni como nombrar lo que había encontrado en mi campo etnográfico. Antropóloga de formación, me preguntaba: ¿cómo lo llamo?, ¿con qué categorías, con qué vocabulario voy a hablar de esto que estoy viendo?, es decir, del hecho de que las personas presenten articulaciones aleatorias entre una orientación sexual, una personalidad identificada por la parcería entre un "orixá de la cabeza" y un orixá coadyuvante o "adjuntó", un organismo biológico que solo juega un papel en la división del trabajo ritual y un papel social que permite a mujer u hombre en sus muchas variedades ejercer el liderazgo político de la comunidad. Por lo tanto, me preguntaba: ¿dónde, en qué estructura se habla de género como una codificación arbitraria, como una posición en un sistema de relaciones? Y recordé la gramática, con sus sustantivos masculinos y femeninos, con sus artículos masculinos y femeninos, donde masculino y femenino son atribuidos por reglas arbitrarias. Teniendo como referencia la gramática, y no cualquier estudio previo que utilizase esta perspectiva, me propuse hablar de "género" como algo no determinado en la biología y sí en una estructura de designación arbitraria de posiciones en un campo relacional. Me dije: en esta sociedad, el género no tiene nada que ver con el sexo anatómico, el género no está anclado, pero sí está designado, porque los orishás del culto son masculinos y femeninos, aunque algunos de ellos en las narrativas mitológicas, transitaron entre la masculinidad y la femineidad de diversas formas o tuvieron *affaires* que, en nuestro sistema de pensamiento, llamaríamos "homosexuales".

Es por eso que afirmo que es en el campo que descubrí lo que llamé "la invención de la naturaleza", o lo que Butler entendió como el carácter performativamente construido de las posiciones de género. A partir de esa experiencia inicial e iniciática, toda la lectura de los avances teóricos que encuentro en Europa al llegar para comenzar a organizar mis materiales y escribir la tesis, como por ejemplo la crítica feminista al psicoanálisis, la filosofía feminista y la crítica feminista a la antropología me resultan ya familiares y de fácil lectura, porque el campo me había enseñado a transitar por esa crítica deconstructiva a partir de los preceptos del códice afro-brasilero. Las tesis de las autoras posestructuralistas y deconstrucionistas contemporáneas vinieron a casar con lo que en el campo ya estaba planteado: la complejidad y diversidad que puede asumir la construcción de género.

Además, había en la literatura feminista que se estaba produciendo en ese entonces, y en mucha de la que se produce aún hoy, un gran equívoco: nada tenía que enseñarles a las mujeres con las que yo había convivido en el campo. Fue muy difícil atravesar ese discurso, muy difícil colocar bajo un signo de interrogación el "progreso" autoatribuido por el pensamiento de modernidad avanzada, muy dificil cuestionar los aportes de esa modernidad. Más difícil todavía porque esa modernidad se vendía y era comprada a un precio alto, a medida que feminismo iba saliendo de la calle y se transformaba en un nicho teórico para la construcción de carreras académicas –como la mía también– u ofrecía su conocimiento ahora al mercado de empleo de las ONG, así como en múltiples instituciones del estado. A ese feminismo emergente, ya establecido y bien remunerado en la investigación, en la docencia y en la gestión, le resultaba muy difícil entender y aceptar que comunidades no identificadas con el precepto colonial-moderno, vistas como clientela potencial para sus saberes, no siempre se encuentran en la posición de tener que aprender, sino que muchas veces tienen algo que enseñarnos. Y eso es así en parte porque la propia sobrevivencia financiera de las filas del feminismo blanco e institucional dependió y todavía depende pesadamente de su "misión civilizatoria".

La categoría "género" y las trampas de la noción de cultura

Se va colocando así el dilema de pensar los problemas de la mujer, pero, al mismo tiempo, desencializar, desbiologizar la noción de "mujer" en un principio mediante la categoría "género". Es importante entender, frente a los ataques por izquierda y por derecha, que género no es otra cosa que una categoría analítica que pretende dar cuenta de cómo representaciones dominantes, hegemónicas, organizan el mundo de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad. En un primer momento, lo que hicimos fue oponer el sexo –referido al organismo biológico, a lo que los biólogos llaman "dimorfismo sexual"– al género, perteneciente al campo simbólico como relación entre posiciones. Luego, este primer modelo encuentra su límite, porque pasamos a percibir que es el diseño del campo simbólico el que organiza la clasificación de los cuerpos, capturándolos en el modelo dimórfico, binario, cuando se podría hablar de una variedad abierta de formas corporales. Actualmente, la discusión se sitúa en el hecho de que el mapa cognitivo que el género ofrece es binario –como veremos más tarde, binario para la estructura de mundo de la colonial-modernidad, pero dual, y no binario, en las comunidades– produciendo posiblemente una inercia en el intento de romper la matriz heterosexual y libertar así la clausura binaria de la clasificación de sexualidades, personalidades, sensibilidades, papeles y la mar en coche. Lo que sucede es que, como toda categoría analítica, su papel es mapear los diseños que anclan los comportamientos otorgándoles vocabulario, identificar las normas que pautan la vida social. Ya en el último subtítulo del segundo capítulo de *Las Estructuras Elementales de la Violencia,* "Androginia como circulación por los registros del género", hablaba yo precisamente del contraste entre el carácter fijo del género como referencia, como pauta, y la fluidez incontenible de la vivencia humana, que permite a todo sujeto vivenciar tránsitos afectivos, sexuales, comportamentales y sociales mucho más libres, aunque ni siempre conscientes o transferibles al lenguaje. Como aprendí de la gente de la comunidad religiosa afro-brasilera con que trabajé, toda persona tiene la posibilidad abierta de ser una criatura mixta con respecto a su

composición de género, y circular, en sus vivencias, por registros diferentes de género, aunque se trate de tránsitos carentes de un vocabulario específico. Más allá de las complejidades del debate sobre el tema que acabo de reseñar muy sumariamente, también fuimos hablando progresivamente de "mujeres" en plural, sin perdernos de la perspectiva crítica feminista.

Hemos entendido así que es por el prisma del campo simbólico –que aún transita por un orden que describí en *Las Estructuras...* como "la prehistoria patriarcal de la humanidad"– que leemos tanto el género como también nuestro propio organismo. En la prehistoria patriarcal de la humanidad la atmósfera, el ordenamiento de la vida está regido por la asimetría de género. Se podría decir que este orden jerárquico de género es "cultural", por su carácter arbitrario, es decir, porque emana de normas culturales. Sin embargo, es necesario precavernos con relación a algunas trampas de la explicación cultural, pues ella "normaliza", es decir, pasa de contrabando la idea de que estamos frente a alguna forma estabilizada de "normalidad" o "forma de ser" que se encuentra en una dimensión inalcanzable por el pensamiento crítico. Es el efecto de un relativismo cultural mal comprendido, como explico en mi texto sobre infanticidio indígena[6], publicado en *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos,* y sintetizo entre los siete corolarios de mi argumento allí. A partir de la reflexión que emprendí para construir el argumento de ese texto, uso poco la palabra "cultura". Tomé esa decisión por razones políticas, ya que el término "cultura", a pesar de tener un aspecto que parece servir al proyecto de la autodefensa de los pueblos, encierra también, como dije, ciertas trampas, pues tiende al culturalismo, que es sinónimo de fundamentalismo. Lo importante es entender que todos los pueblos, todas las sociedades, se encuentran en el fluir del tiempo, es decir, en un constante proceso de abandono, invención o préstamo de costumbres. Y ese movimiento se da por la práctica deliberativa. Creer que hay pueblos de historia y pueblos

[6] "Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena", en *La Crítica la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por demanda*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.

de costumbres es un desvío racista. Todos los pueblos son de costumbres y tienen historia. Así, un pueblo no es un pueblo porque puede ser referido a un patrimonio fijo de costumbres, sino porque se ve a sí mismo como viniendo de una historia comun –aunque pueda estar fracturada por facciones en disenso– y yendo hacia una historia común, es decir, porque comparte el proyecto histórico de continuar como pueblo, como sostengo, por ejemplo, en el subtítulo "Una palabra sobre indios" en el capítulo "Los cauces Profundos de la Raza Latinoamericana" de *La Crítica de la Colonialidad*.

Digo todo eso todo porque la interpretación habitual es que género es "cultura", en el sentido de que sería la forma en que el dimorfismo biológico es representado y reglado por la cultura de cada sociedad. Esa idea tiene por lo menos dos límites, si no más. Uno de ellos es que, por un lado, en el campo del género y la sexualidad existen por lo menos cinco universales que acaban comprometiendo los preceptos relativistas básicos de la antropología, así como también el relativismo cultural de la construcción del género. Al decir "universales" no estoy afirmando que se encuentren en todas las sociedades, pero sí que su dispersión es planetaria, en el sentido de que su presencia se encuentra en culturas de los cinco continentes. Enumerados de una forma muy sintética, esos universales son: 1. La experiencia del amor romántico expresada en líricas hallables en todas las civilizaciones en general bajo la forma del amor interdicto o imposible, aun en civilizaciones en que la conyugalidad no se consuma a partir de la elección individual y en las que el individuo, en el sentido occidental, no existe. La lírica del amor romántico es universal aun cuando la función social de la narrativa pasional difiere marcadamente de una civilización para otra y al interior mismo de la historia occidental, y a pesar de que la función del amor romántico como ideología –en el sentido preciso de falsa consciencia– que fundamenta y legitima la unión marital es exclusiva del Occidente moderno[7]. 2. La fórmula mítica de la *Vagina Dentata*, que alude a la peligrosidad de lo femenino. 3. El "mito de las amazonas"

[7] Existen interesantísimas investigaciones antropológicas respecto de la universalidad de la experiencia romántica. Ver, de Josefina Pimenta Lobato, el bello libro *Antropologia do amor. Do Oriente ao Ocidente* (Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2012).

o matriarcado originario, cuya derrota da inicio a la historia de una civilización. 4. La universalidad del conocimiento de la experiencia de la violación, aun en sociedades en las que la inidencia de esa forma de violencia tiende a ser nula. 5. La adquisición del estatus masculino como resultado de un proceso iniciático de probación. Estos cinco universales contradicen el relativismo o culturalismo antropológico relativo al género, así como también la apuesta de algunas autoras decoloniales en la inexistencia de un patriarcado previo al proceso de Conquista y Colonización de los pueblos tribales de América y África.

El segundo límite de la culturalización del género es el que he llamado a veces "chantaje caciquista", una especie de extorsión caudillista que ancla la identidad de un pueblo a sus "costumbres", entre ellas las costumbres relativas a las relaciones de género. Es aquí que culturalismo es fundamentalismo, en el sentido de la tentativa de cancelar la historia, retirando del flujo temporal la historia de las prácticas sociales y aboliendo la deliberación interna. Es por este fenómeno que he enfatizado la idea de que un pueblo es un pueblo no con referencia a un repertorio inmutable de costumbres, sino por el proyecto mismo de continuar siéndolo. El vector de la identidad es histórico, no cultural, pues la cultura, concepto central de la antropología, experimenta grandes dificultades en sus reiterados intentos por retirar de la definición de cultura el elemento esencialista y costumbrista, especialmente al traspasar sus hallazgos al sentido común del público en general. He desarrollado esta discusión inicialmente en el mencionado texto sobre infanticidio indígena, uno de los capítulos de *La Crítica de la Colonialidad.*

De la dicha etnográfica estudiando el género en el Candomblé en los años 70, al tormento persistente de la violencia

Se desprende entonces que provengo de ese aprendizaje sobre el tema de las relaciones de género que se dio primero en el propio campo y solo después en el encuentro con los libros que estaban, para esa misma época, comenzando a circular. Fue una época feliz, porque la sociedad que me encontraba estudiando no presentaba casos de violencia contra las mujeres. Muy por el contrario, en las comunidades de culto las mujeres tenían autoridad y una gran autonomía de decisión. Muchas eran lideres religiosas de gran influencia y respeto. La posición de las mujeres no era en forma alguna subalterna o subordinada. No obstante, es preciso decir que en tiempos más recientes ha habido transformaciones, y algunas tesis reportan la pérdida de poder de las sacerdotisas para líderes religiosos hombres[8]. Como en otros lugares, a medida que el Estado se expande con el "progresismo" del PT ofreciendo servicios, recursos y derechos, y expandiendo el acceso al consumo, en el mejor período que hemos tenido a pesar de los muchos errores que se cometieron, se constata una caída de la posición femenina. Esta constatación contradice nuestras certezas. Pero es evidente que, a medida que la institucionalidad va penetrando en la vida comunitaria –y eso se da de la misma forma tanto en el mundo indígena como en el mundo de las comunidades religiosas afro-descendientes– a medida que la oferta institucional ingresa con sus soluciones, que son remedios –como digo en varios lugares–, a medida que la modernidad entrega con una mano los remedios para corregir los males que ya introdujo con la otra, a medida que las instituciones rasgan el tejido comunitario y aun cuando lo hacen trayendo ofertas en términos de legislación, de políticas públicas e instituciones, los procesos que simultáneamente se establecen en el territorio, como la expansión empresarial, la

[8] Ver, por ejemplo, la tesis doctoral de Aída Esther Bueno Sarduy *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será*, defendida en 2014 en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

expansión mediática y la misionera, con su noción de pecado y otra concepción de la sexualidad, como he defendido en mi texto "El sexo y la norma", que forma parte de *La Crítica de la Colonialidad,* los hombres van tomando el lugar de las mujeres en aquellos espacios y actividades en los que éstas tenían autonomía y autoridad. No es solamente en la comunidad de culto afro-brasilera que he visto ocurrir ese proceso de expropiación y desalojo de las mujeres. Lo he viso también en las comunidades de la Quebrada y la Puna jujeñas, donde la mujer tenía en sus manos el control del mercadeo, he visto en cincuenta años la caída de la posición de las mujeres, una caída abrupta. Asimismo, en Bolivia, un país que ha experimentado una impresionante democratización en términos étnicos y de género, donde las mujeres ocupan cargos públicos, son aproximadamente el 50% del parlamento, dirigen ministerios, y se encuentran en todas las oficinas del estado, es en términos proporcionales el país con más feminicidios del mundo, porque la media mundial de asesinatos de mujeres en relación con el total de los homicidios es del 17%, ya que los hombres mueren asesinados en números mucho más altos que las mujeres en todos los países del mundo, excepto en Bolivia, donde más del 50% de los asesinatos, de acuerdo con un informe de la Defensoría del Pueblo, son de mujeres, no de hombres[9]. La agresividad, las formas de dominación masculina han recrudecido extraordinariamente en este último período, a pesar de los aparentes grandes avances en la sociedad.

Se trata, como dije, de fenómenos que desafían nuestras certezas, pero si dejamos de pensar, si no revisamos nuestras creencias, si no nos miramos al *espejo de la reina mala*, que nos dice la verdad por más dolorosa que sea, paramos de pensar y de indagar y pasamos a dar vueltas en círculo. ¿Cómo hacemos para salir de ese círculo sin salida? Pues enfrentando el espejo y preguntándole cuáles de nuestras creencias nos están traicionando. Qué es lo que está fallando en las medidas que se han tomado, qué es lo que torna incontenible la violencia contra las mujeres.

[9] *FEMINICIDIO EN BOLIVIA, Informe Defensorial*, publicado por la Defensoria del Pueblo del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz – Bolivia, octubre de 2012.

La pregunta que queda pendiente de responder es: ¿por qué a medida que el *frente estatal-empresarial-mediático-cristiano*, como he llamado a la frontera del estado colonial-moderno en permanente expansión, irrumpe en las comunidades y rasga el tejido de sus relaciones de reciprocidad, la violencia de los hombres hacia las mujeres se vuelve más frecuente y la crueldad aumenta?

De la etnografía clásica a una *Antropología por Demanda*: el encuentro con la "violencia contra las mujeres"

A inicios de la década de 90, ya enseñando antropología en la Universidad de Brasilia, recibí, junto a otras colegas, una convocatoria para poner a disposición de la Secretaría de Seguridad Pública de la ciudad lo que llamo mi "caja de herramientas" como antropóloga. Se nos pedía responder una pregunta. Esa y otras solicitaciones que siguieron a lo largo de los años me llevaron a utilizar la expresión *Una antropología por demanda* y con ella subtitular el libro *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos*. Se nos pedía ayudar a entender los altos números de violaciones en una ciudad transparente, inventada, artificial y muy custodiada como es Brasilia, construida en los años 60 para ser la sede modernista del gobierno y de los organismos internacionales. En Brasilia no hay industria, es decir, no hay producción, solamente hay servicios; creció en los márgenes, pero su plano central es pequeño; es una gran aldea. Y, sin embargo, el Secretario de Seguridad percibe, en 1993, que el número de las quejas por violaciones callejeras es sorprendentemente alto. Se acerca entonces a la universidad –creo que fue un pionero porque en esa época no era una práctica común que un representante de la policía viniera a tocar la puerta a una universidad para preguntar algo– a consultarnos, a las investigadoras que trabajábamos con temas relativos a la mujer, qué pasaba y por qué en Brasilia parecía haber más denuncias por violación que en San Pablo, que en Río, o que en cualquier metrópolis del Brasil, aún cuando mucho más caóticas que Brasilia.

Así comienza mi camino de lo que llamé antropología por demanda, en cuya formulación la idea de demanda juega un doble

papel o doble sentido: el de responder a una "demanda" como "solicitación" y, al hacerlo, también entrar a participar activamente en un litigio reivindicativo o "demanda", en el sentido de "pleito" o "querella". Por eso le añado o endoso la idea de una antropología que responde las preguntas que provienen de los intereses de aquellos que hasta ahora habían sido sus "nativos", sus "objetos de observación y estudio" y, al ofrecer esas respuestas pasa también a jugar un papel en sus reivindicaciones y litigios. En una inversión del orden consabido, sus interpelados en el proceso clásico de la investigación etnográfica se transforman así en interpeladores, es decir, en la legítima clientela patrocinadora del trabajo antropológico. Información, vocabulario y retóricas útiles para sus litigios y reivindicaciones, ofrecidos a quienes antes fueron nuestros "objetos" de estudio, dan sentido a nuestro trabajo como trabajadores de la palabra. La disponibilidad pasa a formar parte del método. Solo así una disciplina como la antropología puede continuar en la era de los Derechos Humanos, en la cual los pueblos no necesitan ya de portavoces ajenos y hablan por sí mismos. El papel del antropólogo como intermediario se vuelve dispensable, a no ser cuando es solicitado de auxiliar en la construcción de los argumentos y en la impartición de los conocimientos que la gente necesita para defenderse en el mundo del blanco.

La siguiente anécdota muestra bien lo que está en juego. Uno de mis estudiantes, cuyo tema era la violencia policial en Brasil, en una oportunidad participó como observador en una reunión entre científicos sociales y representantes de comunidades *faveladas* de Río de Janeiro. Allí, uno de los líderes comunitarios interrumpió la exposición de uno de los académicos para decirle: "Nosotros no necesitamos que ustedes, antropólogos y sociólogos, nos digan por qué somos violentos. Ya sabemos lo que nos pasa. Nosotros necesitamos que ustedes nos expliquen cómo funciona el Estado, para poder relacionarnos con instituciones que no comprendemos totalmente y con las que necesitamos trabajar." Eso es una demanda. Solo necesita que coloquemos a disposición nuestra caja de herramientas disciplinar y nos dejemos interpelar.

"Disponibilidad" y Antropología por demanda: la preeminencia del *otro*

He dedicado algunos de mis últimos textos a hacer una crítica de la universidad, a su sumisión al sistema de evaluación dirigido por tecnócratas impuesto por la reforma universitaria de los años 90 y, en particular, a su acatamiento acrítico a la división mundial del trabajo intelectual. Hay sociedades, espacios geopolíticos destinados a producir categorías teóricas. Y otros espacios, los nuestros, que están destinados a consumir categorías teóricas. Una de las razones por las que esto pasa es porque, ansiosos por engancharnos con los linajes de pensadores del norte geopolítico, no escuchamos las preguntas que nos llegan de las inmediaciones desde donde pensamos nosotros. Si escucháramos las preguntas que nos llegan, nos veríamos obligados a trabajar de otra forma. Ya no sería posible responder esas preguntas con fichas de lectura de autores europeos o norteamericanos. Si lo hiciéramos, el conocimiento limitado por una cama de Procusto, en la cual las dimensiones del sujeto pensante se encuentran prefijadas de antemano y la extensión de su cuerpo se verá amputada si osa exceder esos límites, no serviría para responder las preguntas que nos llegan del mismo suelo que pisamos. Ni el contenido de esas respuestas ni el estilo del discurso al contestar podrían sobrevivir a la inevitable amputación. En cambio, cuando nos hacemos disponibles frente al rostro del otro, para usar la expresión levinasiana que inspiró mi texto *Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais*[10], accedemos a pensar lo que la visera eurocéntrica había situado fuera de nuestro campo de visión, había amputado de nuestro cuerpo cognoscente.

En el texto que acabo de citar, propongo ese criterio para el campo del Derecho y, en especial, para los Derechos Humanos. Argumento que el motor de la expansión de los Derechos Universales es la resistencia que el rostro del *otro* nos opone: su desafío, su opaci-

[10] *MANA* 12(1): 207-236, 2006.

dad y su pregunta. Su interpelación y su diferencia. Cada pueblo, cada uno de nosotros, representa una humanidad parcial, limitada; solo al abrirse a la incomodidad del otro, con su diferencia y su demanda, en ese gesto expansivo, acogedor, anfitrión, esa humanidad expande su inteligencia y su capacidad de comprensión del sentido de la vida. En ese texto defiendo la idea de que hasta en la aldea más pequeña existen dos pulsiones éticas: la de la conformidad, la ética conservadora, obediente; y la de la insatisfacción, inquieta en la búsqueda de caminos hacia un mundo más benigno para más gente. Esa ética insatisfecha es estimulada, desencadenada, por el desafío del otro, con su diferencia. Es una ética permanentemente insatisfecha con lo que soy, con lo que me enseñaron a ser y ve en la diferencia del otro, con sus demandas, lo que todavía le falta. Lo lleva también, al sujeto, a proceder como tantos personajes de la filmografía contemporánea: sospechar de sus chips implantados, de memorias implantadas, localizar esos programas, evaluarlos éticamente, y desactivarlos cuando reproducen un mundo más dañino que benevolente. Ahí sí, mi disciplina, que es la antropología, tiene un papel activo que, cuando colocado en discurso como valor, puede llegar a ser innegablemente ético y político, pues la deontología que rige el trabajo del antropólogo es y debe ser, por su episteme disciplinar, la identificación y la defensa de un mundo humano que es, por naturaleza, plural.

Durante casi cuatro años, entre 2013 y 2017, trabajé en la elaboración de un peritaje antropológico para un “Tribunal de Mayor Riesgo” en Guatemala que juzgó lo que se conoce como “El Caso Sepur Zarco”[11]. ¿Por qué lo recuerdo ahora? Porque el argumento pluralista fue, al final de cuentas, el elemento central del peritaje antropológico y de género que tuve a mi cargo. Fue con el argu-

[11] http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte1-peritaje-antropologico-cultural-genero-audios-mp3_rf_10549052_1.html
http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte2-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10548803_1.html
http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte3-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10491443_1.html

mento pluralista que advertí, en esa parte de mi exposición, que tocaba la voluntad del triunvirato de jueces, y no con la razón benéfica, ya que, como sabemos hoy, la teología del capital desprecia las razones caritativas, y los valores que su teología sustenta impregnan las consciencias de los actores más insospechados. Lo que advertí es que la razón benéfica hoy no es una razón suficiente porque es un valor disfuncional al proyecto histórico del capital y sus dispositivos asociados: la razón competitiva, la razón modernizadora, la razón desarrollista, la razón calculadora, la razón acumuladora y la razón concentradora. Pues éste es un mundo de *fuertes*, regido por el mercado. Por eso, me pareció importante en el juicio señalar que esa guerra, ese genocidio, esa contundente prueba de la contemporaneidad permanente de la Conquista, con todos sus modos de acción, con todas sus formas de crueldad, que tuvo lugar en Guatemala en los años 80 –el Vietnam de América Latina– que eliminó pueblos, aldeas enteras, sin remordimiento, fue un "atentado contra el pluralismo". También explicar que los atentados contra el pluralismo tienen consecuencias para toda la humanidad como especie, es decir, consecuencias con relación a un nosotros en nuestra calidad de *homo sapiens*.

La cuestión es que, si la razón pluralista es, para algunos, los de buen corazón, entendida como una razón benéfica, para aquellos que no ven en el corazón una lógica aceptable no representa un argumento convincente. ¿Cómo entonces, los vamos a convencer? No será fácil, debido también al inmediatismo, cortoplacismo, de su manera de operar. Un antropólogo clásico, Claude Lévi-Strauss, a quien nadie tomaría como un antropólogo crítico, ofrece, sin embargo, a partir de sus dos grandes conferencias en la Unesco[12], un argumento que nos sirve. Dicho de manera muy sucinta, el argumento que Lévi-Strauss con sus conferencias posibilita parte de la idea de que siempre hubo catástrofes en la historia natural –a lo que yo le sumaría que hoy, en pleno antropoceno, última era de la historia natural, en la que la presencia humana hace ya su impacto en el ecosistema, la ocurrencia de catástrofes podrá ser todavía más fre-

[12] *Raza e Historia* (1952) y *Raza y Cultura* (1971).

cuente–, siempre hubo catástrofes cuyas consecuencias fue imposible predecir: qué especie podría sobrevivirlas; cuáles sucumbirían. La historia natural, después de Darwin, no es muy diferente a una ruleta rusa de imprevisibilidad radical. Y nada nos hace pensar que esas catástrofes dejarán de existir; todo parece indicar, como dije, que con la presencia humana serán incluso más frecuentes. Con respecto a la posibilidad para una especie de sobrevivirlas, no es su superioridad, como el darwinismo social interpretó, sino sus peculiaridades adaptativas a la nueva situación causada por la catástrofe. Por lo tanto, en la historia presente y en un futuro de catástrofe, como siempre fueron los futuros, es imposible decir cuál de los pueblos, qué comunidad de la especie tendrá un futuro o podrá alcanzar la era futura del planeta. Posiblemente no estará ni en París ni en Nueva York, posiblemente estará en un santuario amazónico, o en una alta montaña, es decir, en un lugar aislado. No es posible saberlo, pues la historia natural siempre fue así: una lotería.

Por consiguiente, el valor pluralista, la razón para defender un mundo en plural, es una razón pragmática, una razón de orden científico-pragmático, derivada del hecho de que no sabemos en qué nicho del planeta ni a partir de qué modalidad de convivencia, de qué reglas de parentesco, conyugalidad y sociabilidad resultará un grupo humano capaz de catapultarse al futuro pos-catástrofe. Por eso, en mi argumentación frente a los jueces, me referí al hecho de que destruir sociedades, comunidades y modos diversos de existencia –siguiendo a Lévi-Strauss–, es decir, destruir un proyecto histórico de ser *otro, ser de otra forma* dentro de la nación, es atentar sobre el valor de la diversidad crucial para el futuro de una nación y para el futuro de la especie.

La violencia me atrapa en el camino

Retomo, entonces, el tema del desarrollo de mis investigaciones. Hablaba de mi primera experiencia con una pregunta, o demanda, que llegaba desde la sociedad, en ese caso, un Coronel de la Policía Militar: por qué en Brasilia los números de la violación callejera eran tan altos allá por 1993. Me he dado cuenta muy recientemente de que, cuando comencé a trabajar para responder esa pre-

gunta, estaba convencida de que se trataba de un problema circunstancial, pasajero. Un problema del momento, en una ciudad particular, la ciudad donde vivía. Pensaba que algo ocasional estaba provocando una situación de violencia excepcional, que, si bien comprendida y abordada, luego se resolvería, en otras palabras, que nuestra contribución tenía por objetivo superar un accidente de la historia. En otras palabras, no veía entonces a la violencia de género como un fenómeno estructural, hasta que el tiempo, estos casi veinticinco años que pasaron, acabaron por mostrarnos hoy que no se trataba de un fenómeno accidental, coyuntural o pasajero, sino estructural. Sin duda eso fue decepcionante, porque un tema que me fue propuesto como algo propio de un momento fugaz, que iría a ser rápidamente abandonado, se estableció en mi vida y nunca más pude dejarlo: el tema de la violencia de género.

Fue así que solamente publiqué *Las Estructuras Elementales de la Violencia* después de una década de haber iniciado mi trabajo en la cárcel. Durante años de trabajo en la penitenciaria de Brasilia, con equipos de estudiantes, escuchamos a presos sentenciados con prontuario cerrado, con condena cerrada por violación. Una buena parte del libro *Las estructuras elementales de la violencia* es resultado de la reflexión sobre esas escuchas que de nuevo interpelaron y erosionaron varias de mis certezas, que son asimismo las certezas de los medios, de los jueces, de los policías, que son formas muy rudimentarias y superficiales de comprender la violencia sexual y la agresión a las mujeres.

Planteamos, en esas conversaciones con los presos, que nuestra prioridad sería llegar, a través del diálogo, a la inteligibilidad del acto de agresión contra las mujeres. Y nuestra primera sorpresa fue encontrarnos con que el preso también busca la inteligibilidad de su acto. O eso es al menos lo que nosotros encontramos en la cárcel de Brasil: los presos por violación, al ser confrontado con su "acto", manifestaron dificultad en entenderlo. Las entrevistas se realizaron en condiciones poco usuales: con la puerta entreabierta, almohadones en el piso y el guardia penitenciario afuera del recinto. Como fue una indagación solicitada por la policía misma, contamos con

condiciones adecuadas para dialogar confortablemente con los internos. Tuvimos largas conversaciones, sin límite de tiempo, lo que constituyó una oportunidad única de escudriñar el universo mental de un violador. Y uno de los temas centrales fue precisamente la ininteligibilidad de su acto.

Mientras, a partir de mis preconcepciones sobre el tema, esperaba respuestas de otro tipo, comenzaron a llegar informaciones que resultaron y resultan, para muchos, sorprendentes hasta hoy, a pesar de los años que llevo intentando explicar lo que allí comencé a entender, y que se resume en lo siguiente: "Yo tenía una esposa, tenía varias novias, con mis amigos iba al burdel los viernes a la noche. Entonces, si no tenía necesidad de una mujer, ¿por qué violé?" Esa es la respuesta, tomada literalmente de un entrevistado, que me coloca en el camino de comprensión de la violencia sexual hasta hoy. Ese camino entra en contradicción con la comprensión instrumental de la violación que es alimentada por los medios y que anida y domina el sentido común del público y de las autoridades. La violación es pensada como instrumental en la satisfacción de una necesidad, de robo de un servicio sexual indispensable al agresor y, por lo tanto, un acto libidinal. Pero ninguna de las respuestas de los presos confirmaba esa creencia de robo de un servicio, que es la manera habitual con que lo vemos. El preso decía no necesitar un servicio de ese tipo. Y es así que va surgiendo lentamente esa idea que atraviesa todos mis textos –incluso mis escritos posteriores sobre violencia sexual en ambientes controlados por mafias y en los nuevos contextos bélicos– de la violencia como un enunciado, es decir, la violencia como una dimensión más expresiva que instrumental, que es una diferencia central para comprender el crimen de violación. Esto es así porque somos inducidos permanentemente por los medios a entender todo de una forma simplista, de una manera inmediata e instrumental, mientras, en el mundo contemporáneo, el crimen más difícil de entender es la violación, porque no es un crimen para algo en el plano material, sino un crimen enunciativo, que dice algo a alguien. Entonces, ¿qué dice la violación y a quién?

La violación sigue esa lógica, es, por un lado, un hecho, un acto en sociedad, un acto comunicativo, cuyo enunciado tanto el enunciador como los destinatarios entienden aunque no por medio de una conciencia analítica, discursiva, sino por medio de una conciencia práctica. Y por el otro lado, la violación no remite exclusivamente a la relación del agresor con su víctima, sino que lo hace, y principalmente, a la relación del agresor con sus pares, los otros hombres. Si la primera de estas afirmaciones se encontraba ya presente en los análisis feministas, como el clásico libro de Susan Brownmiller, *Against out Will* (1975, "Contra Nuestra Voluntad"), la segunda es lo que mi modelo le agrega o lo que modifica en la concepción clásica del feminismo, pues retira la centralidad de la relación agresor-víctima y la transfiere a la relación agresor-pares, colocando a los otros hombres como los interlocutores privilegiados en el circuito de interacciones que resultan en el acto de violación. De la primera afirmación concluimos que ese sujeto no es un sujeto anómalo, como los medios y el sentido común, el imaginario colectivo, lo retratan: raro, solitario, aislado, desviante y con una singular vocación para el crimen. El psiquiatra norteamericano Menacher Amin, también citado por Susan Brownmiller, ya había probado en 1971 que la mayor parte de los violadores actúa en grupo. Y eso hoy está muy lejos de haber cambiado. Por lo tanto, no es un sujeto anómalo, es un sujeto que ejecuta su acción en compañía. De la segunda afirmación resulta mi crítica a la manera en que las mujeres hemos aislado la relación hombre-mujer, la relación de género, la relación agresor-agredida, de un contexto mayor, presente en ese acto, que es la relación agresor-pares, es decir, la hermandad masculina, la cofradía de los hombres, la logia formada por el hermano mayor, el vecino de enfrente, el primo, y todos aquellos de quienes emana lo que he llamado *mandato de masculinidad.*

El mandato de masculinidad exige al hombre probarse hombre todo el tiempo; porque la masculinidad, a diferencia de la femineidad, es un estatus, una jerarquía de prestigio, se adquiere como un título y se debe renovar y comprobar su vigencia como tal. Esas son las tesis que fundamentan todas mis otras interpretaciones sobre violencia de género a partir de esa primera investigación. Las iniciaciones masculinas en las más diversas sociedades, muestran esta

necesidad de titulación mediante desafíos y pruebas que incluyen la anti-socialidad, la crueldad de alguna forma y el riesgo. La iniciación femenina en las sociedades tribales se centra más en los aprendizajes relacionados con la maduración orgánica y los ciclos de vida de la mujer. Entonces, este sujeto violador está expuesto a un mandato de masculinidad, un mandato que le exige exhibir su capacidad, su título, su posición masculina ante los ojos de los demás. Y aunque el violador actúe solo, otras presencias se hacen sentir junto a él. Es lo que he llamado "interlocutores en la sombra". Esa compañía que le exige, que lo prueba, que lo insta. La prueba de que es hombre es que será capaz de "extraer" o "exaccionar un tributo" de la posición femenina. En la economía simbólica del género, una posición es femenina porque de ella circula un tributo en dirección a la posición masculina, que lo exacciona y de él se nutre. La violación coloca a su víctima –mujer más frecuentemente, pero a veces hombre– en la posición femenina, y se nutre con el tributo resultante de esa dominación, por ese proceso de reducción. No hay masculinidad sin la circulación de ese tributo que la construye. Y no hay feminidad sin esa conducción a la posición reducida, subyugada: ésta es la "matriz heterosexual", la matriz patriarcal, el género. Lo que hace la violación es, precisamente, conducir el cuerpo de mujer en una posición femenina; la violación es una acción feminizadora que reproduce una acto arcaico.

Cuando hablo de masculinidad y de femineidad, como se sabe, no hablo de esencias, sino de historias diferentes: la historia de los hombres y la historia de las mujeres. Siempre considerando también la existencia de variaciones importantes con relación a lo que se entiende por un hombre y una mujer. Por ejemplo, la admisión del tránsito y caracterización de un cuerpo dotado de genitalidad masculina a la posición social, sexual y a los roles y trabajos femeninos fue y es posible en los pueblos amerindios. La colonia cancela esa libertad y enyesa los géneros a partir del dimorfismo biológico. Nuestro prejuicio racista, anti-indígena y anti-comunitario nos hace pensar que la modernidad ha avanzado. Nuestro prejuicio positivo en relación a la modernidad y negativo en relación a sociedades de organización comunitaria nos hacen creer que hemos pro-

gresado, cuando en realidad la transitividad de género, las formas de travestismo, la aceptación del carácter andrógino de los seres humanos y de la naturaleza performática de las posiciones de género se encuentran en las sociedades tribales y no entre nosotros, donde necesitan la protección de la ley para poder ser. Los casamientos entre personas que consideraríamos del mismo sexo existen en numerosas sociedades amerindias, aunque van siendo cancelados por el proceso de colonización. La criollización o "patriarcalización" y "racialización" de las relaciones sociales ha sido lo peor que le ha pasado a nuestras sociedades. Somos ciegos con relación al criollo, sujeto de la patria, fundador de los estados republicanos. Su posición heroica en la fundación de las repúblicas nos impide ver que se trata de un sujeto inseguro y por eso pérfido, cruel, violento y dominador. Criollo es sinónimo de racista, misógino, homofóbico, transfóbico y especista. En su papel blanqueado de patriarca, el criollo irá a castigar todo aquello que percibe en desacato con su ley patriarcal, por eso, debemos entender los crímenes misóginos, homofóbicos y transfóbicos como el mismo tipo de violencia, que es la violencia del patriarca hacia todo lo que lo desacata. Racismo y especismo se constelan como parte de la misma embestida punitiva contra todo aquello que ese sujeto maldito sacrifica para entronizarse.

En los mitos de origen de multitud de pueblos, distribuidos ampliamente en los cinco continentes del planeta, se narra un episodio que funda la economía simbólica que acabo de describir[13]. Ese motivo mítico toma la forma del *mito adánico* o, también, del *mito psicoanalítico*, como argumenté en *Las Estructuras*... Cuando replica el *mito adánico* del Génesis, con variantes diversas, pero con idéntica estructura, relata la historia de una infracción –delito o desobediencia– femenina seguida de castigo y de reducción de la figura femenina a una posición subordinada como respuesta a su quiebra de la moral establecida –el Génesis es un ejemplo clásico: la des-

[13] El lider kurdo Abdullah Öcalan, preso en Turquía desde 1999, sitúa la caída de las mujeres en el fin del neolítico y afirma que la liberación de las mujeres es la piedra angular de cualquier liberación (Öcalan, Abdullah (2013), *Liberar la vida: la revolución de las mujeres*. Colonia, Alemania: International Initiative Edition and Mesopotamian Publishers. www.freedom-for-ocalan.com)

obediencia de Eva provoca la pérdida del Paraíso. Cuando asume la forma del *mito psicoanalítico*, el "error" o inmoralidad femenina –descuido en las tareas propias de su papel de género, descuido del rebaño, descuido con la sangre menstrual, etc.– es castigada con el robo del poder femenino, la usurpación de su posición soberana, como en el clásico caso del robo de la flauta por los hombres baruya de Nueva Guinea relatado por Maurice Godelier, al que hago referencia en *Las Estructuras Elementales de la Violencia.* Para los baruya de Nueva Guinea las mujeres habían sido las inventoras de la flauta y sus primeras dueñas; eran ellas quienes tocaban ese instrumento hoy sagrado de la Casa de los Hombres, pero como eran indisciplinadas, no cuidaban del rebaño, se permitían holgazanear más de la cuenta y hasta dejaban la flauta junto a la sangre menstrual, los hombres conspiraron y les robaron es instrumento hoy emblema de la fratria masculina. Nada más análogo a la célebre fórmula de Lacan cuando afirma que, si "*l'homme a le phallus*", "*la femme est le phallus*".[14]

Posiblemente todos esos mitos hablen de una primera guerra, del conflicto que redujo a la mujer a la posición de mujer y fundó así la especie humana. Estas narrativas parecen indicar que el primer paso hacia la humanidad es dado cuando la subordinación de la hembra al macho en la mayor parte de las especies de primates –no todas– en razón de la mayor masa muscular y de la agresividad mayor de los machos con relación a las hembras, se transforma en discurso de moral, en norma. No es otra cosa que lo que le pasa a Eva, quien, hasta el episodio de la manzana, era persona y compañera de juegos, compinche de Adán (aunque el hecho de haber sido engendrada de la costilla de Adán en parte ya anticipa su destino). El episodio de la manzana culmina con su castigo, su conyugalización y su herencia moral negativa para todo el linaje de las mujeres en la historia. La feminiza en el sentido en que entendemos hoy la feminización: le inventa un género reducido, defectivo, un ser persona de naturaleza faltante. Dicho de otra manera, inventa la feminización de la mujer, quien hasta ese momento no era exactamente mujer,

[14] "La signification du phallus", conferencia de 1958.

sino persona. Y ese es el problema que hasta hoy nos persigue desde el principio de la *prehistoria patriarcal de la humanidad* aún vigente: las mujeres somos y no somos persona. Y los hombres, en su mandato de masculinidad, que incluye el mandato de violación, son los dueños de la vara moral. Es en el contexto de esa historia de origen y de la economía simbólica que ella estabiliza, que he afirmado, ante el escándalo de muchos, que *el violador no es otra cosa que un moralizador*. Esa idea del violador como aquel que juzga a su víctima y la condena (a la violación, como castigo) se estructura de la misma forma que el mito adánico, en el cual el pacto con la Divinidad es de Adán y no de Eva, quizás desde un principio, y de forma definitiva a partir del destino "desobediente" de Eva.

La estructura elemental de la violencia

El tema central del *Las Estructuras*... es entonces la inserción del agresor en el cruce de dos ejes de interlocución. En uno de ellos él dialoga, mediante su enunciado violento, con su víctima, a quien pune, disciplina y conduce a la posición subyugada, feminizándola. Aquí es revivido, revisitado, el arcaísmo a que me referí hace un momento. Como argumento en aquel libro, los testimonios recogidos en la cárcel sugieren que el violador es un sujeto moralista y puritano, que ve en su víctima el desvío moral que lo convoca. De modo que su acto con relación a la víctima es una represalia. El hombre que responde y obedece al mandato de masculinidad se instala en el pedestal de la ley y se atribuye el derecho de punir a la mujer a quien atribuye desacato o desvío moral. Por eso afirmo que el violador es un moralizador.

Por acción del mismo gesto, el agresor exige de ese cuerpo subordinado un tributo que fluye hacia él y que construye su masculinidad, porque comprueba su potencia en su capacidad de extorsionar y usurpar autonomía del cuerpo sometido. El estatus masculino depende de la capacidad de exhibir esa potencia, donde masculinidad y potencia son sinónimos. Entreveradas, intercambiables, contaminándose mutuamente, seis son los tipos de potencia que he conseguido identificar: sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral –ésta última, la del juez, la del legislador y también la

del violador. Esas potencias tienen que ser construidas, probadas y exhibidas, espectacularizadas y, como expliqué, se alimentan de un tributo, de una exacción, de un impuesto que se retira de la posición femenina, cuyo ícono es el cuerpo de mujer, bajo la forma del miedo femenino, de la obediencia femenina, del servicio femenino y de la seducción que el poder ejerce sobre la subjetividad femenina.

En esto hay una economía simbólica que se reproduce y puede ser observada, tanto en la historia de la especie, como también en el día a día de la vida cotidiana. Es en ese punto que mi tesis se diferencia de la tesis de María Lugones, que afirma junto a algunas otras autoras, que el patriarcado es una invención colonial. Yo creo, en cambio, especialmente por la universalidad –en el sentido de extensa distribución planetaria– del mito adánico y del mito psicoanalítico, que el patriarcado se ha cristalizado en la especie con mucha anterioridad y a lo largo del tiempo; pero también creo que es histórico porque necesita del relato mítico, de la narrativa, para justificarse y legitimarse. Si el patriarcado fuese de orden natural, no necesitaría narrar sus fundamentos.

Podemos establecer, entonces, que la violación gira en torno a dos ejes que se retroalimentan. Uno, que he graficado como eje vertical, de la relación del agresor con su víctima, es el eje por el que fluye el tributo. La acción a lo largo de ese eje vertical espectaculariza la potencia y capacidad de crueldad del agresor. El otro eje es el que he llamado horizontal, porque responde a la relación entre pares miembros de la fratria masculina y la necesidad de dar cuentas al otro, al cofrade, al cómplice, de que se es potente para encontrar en la mirada de ese otro el reconocimiento de haber cumplido con la exigencia del mandato de masculinidad: ser capaz de un acto de dominación, de vandalismo, de "tumbarse una mina", de contar que se desafió un peligro; en fin, esos delitos pequeños que hacen a la formación de un *hombre*, a partir de la doctrina del *mandato de masculinidad*. Esa "formación" del hombre, que lo conduce a una estructura de la personalidad de tipo psicopático –en el sentido de instalar una capacidad vincular muy limitada– está fuertemente asociada y fácilmente se transpone a la formación militar: mostrar y demostrar que se tiene "la piel gruesa", encallecida, desensitizada, que se ha sido capaz de abolir dentro de sí la vulnerabilidad que

llamamos "compasión" y, por lo tanto, que se es capaz de cometer actos crueles con muy baja sensibilidad a sus efectos. Todo esto forma parte de la historia de la masculinidad, que es también la historia de la vida del soldado.

El grupo de pares o cofrades, constituye, en términos sociológicos, una corporación. Los dos trazos idiosincráticos del grupo de asociados que constituye una corporación son: 1. La fidelidad a la corporación y a sus miembros es, en un sentido axiológico, su valor central, inapelable y dominante sobre todos los otros valores, es decir que cancela cualquier otra lealtad u obediencia a otro valor que se coloque en conflicto con sus égida y los intereses asociativos que protege (es por esto que tiendo a no utilizar la expresión "sororidad" para los vínculos entre mujeres. Me resisto al trazo corporativo que la noción de sororidad podría imponer en nuestra manera de relacionarnos); y 2. la corporación es internamente jerárquica. Esas dos características me llevan a afirmar que la primera víctima del mandato de masculinidad son los mismos hombres, que hay una violencia de género que es intra-género –hoy hablamos de *bullying*–, y que la violencia contra las mujeres se deriva de la violencia entre hombres, de las formas de coacción que sufren para que no se esquiven –a riesgo de perder su título de participación en el estatus masculino, confundido atávicamente con la propia participación en el estatus de la humanidad– de la lealtad a la corporación, a su mandato, a su estructura jerárquica, a su repertorio de exigencias y probaciones, y a la emulación de una modelización de lo masculino encarnada por sus miembros paradigmáticos. Esto lleva a pensar que los hombres deben entrar en las luchas contra el patriarcado, pero que no deben hacerlo *por nosotras* y para protegernos del sufrimiento que la violencia de género nos inflige, sino *por ellos mismos, para librarse del mandato de masculinidad*, que los lleva a la muerte prematura en muchos casos y a una dolorosa secuencia de probaciones de por vida. Fue en Buenaventura, en la Costa Pacífica colombiana, donde bandas paramilitares al servicio del capital inmobiliario, con el encargo de limpiar el territorio habitado durante más de un siglo por poblaciones afro-descendientes, han masacrado comunidades y han

tratado con crueldad inconcebible y ejemplarizante el cuerpo de sus mujeres, que recibí la siguiente pregunta: ¿Cómo se acaba con esta guerra? –una guerra que no puede ser detenida por acuerdos de paz. Nunca lo había pensado. Dónde está la raíz de una guerra como ésta, sin forma definida, sin reglas, sin tratados humanitarios: la guerra del capital desquiciado, obedeciendo solamente al imperio de la dueñidad concentradora. Pensé, muy sorprendida, qué podría contestar. Y solamente una idea que hasta hoy me estimula y me ilusiona vino en mi auxilio: *desmontando el mandato de masculinidad*. Más tarde se me ocurrió, y todavía lo pienso, que desmontar el mandato de masculinidad, sin que ni de lejos esto signifique desaparecer a los hombres, es la solución para una serie muy grande de tormentos que sufre nuestro tiempo. Porque desmontar el mandato de masculinidad no es otra cosa que desmontar el mandato de dueñidad.

De la violación de las calles de Brasilia a Ciudad Juárez

En 2003, durante el Curso de Verano de la Universidad Complutense en El Escorial organizado por el entonces juez de la Real Audiencia Baltasar Garzón, entré en contacto con dos grupos de mujeres que organizaban su activismo en torno de lo que estaba sucediendo en Ciudad Juárez, ciudad fronteriza del Estado de Chihuahua, en el norte de México, o lo que vino a conocerse en el mundo como los feminicidios de Ciudad Juárez. La noticia del horror me había llegado un poco antes, al oír la exposición de Rosana Reguillo en un encuentro de la Facultad de Derecho de la Universidad de Texas en Austin. Entra las mujeres presentes en El Escorial se encontraba la gran documentalista chicana Lourdes Portillo, quien, además de haber sido la primera en hacer una película sobre las Madres de Plaza de Mayo, concibió y dirigió *Señorita extraviada*, un gran documental –el mejor, de los muchos que hoy circulan– sobre Ciudad Juárez. También se encontraba allí Isabel Vericat, en ese momento la presidenta de la ONG EPIKEIA. Fue de la mano de Isabel que llegué a Ciudad Juárez en 2004.

Lentamente, al conversar con estas mujeres y en el tiempo que siguió, incluyendo mi visita a Ciudad Juárez se fue revelando que

esta corporación masculina y su economía simbólica, a la que me refiero en *Las Estructuras...*, es también la economía simbólica de la organización mafiosa. Es decir, que la corporación mafiosa replica la estructura de la corporación masculina, con las características que mapeé hace un momento. Ambas organizaciones, la patriarcal y la mafiosa, son análogas en cuanto a su estructura y funcionamiento.

Respecto de la situación de Ciudad Juárez, en la primera década del siglo XXI, había multiplicidad de hipótesis, unas 42 según un estudiante una vez me dijo. La que formulé fue una entre todas ellas, y dio continuidad a esa idea de la violencia contra las mujeres como una violencia expresiva, que expresa un dominio territorial y, en el caso de Ciudad Juárez, afirma la existencia de una jurisdicción mafiosa. Podríamos decir que el cuerpo de la mujer es una especie de pizarra sobre el cual el poder escribe, un bastidor en el que clava sus insignias de soberanía territorial, de control jurisdiccional. Ese es el tema central de *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, donde evito plantear una hipótesis instrumental, como sería, por ejemplo, aquella que señala que la violencia en Ciudad Juárez tiene que ver con una represalia masculina por el hecho de que las mujeres se instalaron en el mercado de trabajo de las maquiladoras. Esa hipótesis hace referencia al hecho de que los cuerpos comienzan a ser hallados justo después de la firma del NAFTA, el acuerdo de comercio entre México y Estados Unidos. Esto tiene como consecuencia la instalación de las maquilas o maquiladoras, fábricas de ensamblaje de aparatos electrónicos y ropa en donde la mano de obra es, mayormente, femenina. Esta tesis de la represalia masculina apunta a que la mujer es castigada porque ha accedido al empleo. Si bien es verdad lo del acceso al empleo de la mano de obra femenina, me parece una tesis simplista, porque los crímenes paradigmáticos de Ciudad Juárez no son crímenes domésticos, en los que un marido se vuelve violento por el ascenso ocupacional de su mujer, sino crímenes plenamente públicos en que se agrede a mujeres que no mantienen ni han mantenido relación alguna con sus agresores. Por lo tanto, esta hipótesis parece suponer que los hombres, como categoría, han podido pactar, acordar vengarse de las mujeres porque éstas se han salido de su lugar dependiente, subordinado, al acceder al empleo. Me parece difícil de imaginar un acuerdo deliberado de

este tipo, y considero que el pacto masculino y su mandato entran aquí de otra forma. De la misma forma, otra tesis vinculada con la represalia de género es la idea del "crimen de odio".

No es que no crea que el odio exista en algunas agresiones, o que el brote violento no pueda estar acompañado de virulencia o ira. Lo que desestimo es la explicación monocausal y vinculada exclusivamente a lo emocional, atribuida a lo íntimo, al campo de los sentimientos y de las motivaciones personales. Aceptarlo sería aceptar que solo uno de los dos ejes que anteriormente mencioné, el eje vertical del agresor con la víctima, estaría pulsando, y olvidar el mandato que fluye por el eje horizontal de la relación del agresor con su fratria masculina, presente o en sombras. Mi análisis es de cuño político, y un análisis que tiene como foco la política patriarcal. Aprendí a percibir que es el poder lo que se esconde por detrás de la testosterona, que la dimensión libidinal es la que menos ayuda en la comprensión de los crímenes de género. Mi análisis me lleva a comprender que lo que se expresa ahí es la afirmación de poder exigida por un mandato, que es un mandato masculino de violación, de dominación, de control del territorio-cuerpo y del cuerpo como índice de un territorio. Su "espectacularización", su exhibicionismo es funcional e indispensable a la reproducción de la posición masculina. Por último, la agresión de género no ocurre porque hay impunidad, sino que es la exhibición misma dela impunidad, la declaración pública e la intocabilidad masculina, en Ciudad Juárez transformada en la declaración pública de que las mafias son intocables en su soberanía jurisdiccional sobre la localidad fronteriza. Es éste, por lo tanto, un análisis político que apunta al carácter obligatorio, exigido, demandado de este tipo de crimen con una finalidad asociativa sellada por un pacto de silencio característico del poder.

Este esquema, que ya estaba planteado en *Las estructuras elementales*, es llevado a un momento siguiente en el análisis de lo acontecido en Ciudad Juárez: la interpretación de la organización, del pacto masculino, de la hermandad, ya no solo de hombres, sino de personas que están en un mismo negocio, y en diferentes posiciones en ese negocio: los dueños y los sicarios, en posición

de mandar y obedecer; personas que de alguna forma sellan su pacto de alianza y de silencio encima de una víctima sacrificial

Conversé con muchas de las madres de las víctimas acerca de los crímenes contra las mujeres en Ciudad Juárez, y también me interioricé al respecto a partir de la obra de varios autores, destacándose Diana Washington, una periodista de *El Paso Times* de Texas, que durante muchos años escribió una columna sobre los femicidios al otro lado de la frontera. Diana Washington escribió regularmente una columna sobre esos ataques curiosos e ininteligibles, sobre los crímenes opacos contra las mujeres de Ciudad Juárez, y más tarde compiló sus crónicas en su libro *Cosecha de mujeres*[15] *(The Harvest of Women)*. Otro periodista, el mexicano Sergio González Rodríguez, publicó el libro *Huesos en el desierto*[16]. Ambos ofrecen una gran riqueza de datos sobre esos crímenes, que tienen una característica diferenciada.

Ciudad Juárez fue por algunos años la ciudad más violenta del mundo, aunque actualmente ha sido superada por San Pedro Sula, en Honduras. En nuestro continente se encuentra la mayor parte de las ciudades violentas del mundo. Es un continente violento, particularmente en términos de esta guerra oculta, de la que hablaré en la próxima clase. Una guerra que tiene que ver con la acumulación de capital a partir de fuentes no declaradas. Si con referencia a Ciudad Juárez hablé de "un Segundo Estado" para sugerir una esfera subterránea de control y administración dela vida, de gestión de la vida, conectada por "vasos comunicantes", como lo he descripto, con la esfera estatal pero actuando en paralelo con ella. Naturalmente, personajes de la vida estatal actúan también en esta esfera subestatal, en este Segundo Estado, en el que existe una organización, una regularidad constatable de las acciones, y las personas de la localidad saben quién actúa allí. Es por eso que, durante la primera década del siglo, era posible encontrar a las madres de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, manifestando en las calles de la ciudad de México, para pedir el fin de la impunidad, que se encuentre a los

[15] Océano, 2005.
[16] Anagrama, 2002.

culpables y que se suelte a los que están presos ¿Por qué? Porque sabían que son crímenes del poder, que no son crímenes de los que están encarcelados, pues no son, precisamente, personas con poder. Saben muy bien que no son crímenes de asesinos seriales, de locos, de anómalos, ni de maridos celosos, sino crímenes de un poder organizado que en ellos se expresa y manda sus mensajes. En este proceso tan complicado, entiendo que estamos frente a una escena bélica, un tipo de guerra que no tiene nombre, pero que se expande como un flagelo capturando la vida de la gente más vulnerable, la gente desprotegida por habitar espacios sociales y geográficos donde la luz del Estado no ilumina.

Así se extiende la tesis de *Las Estructuras...* primero a Ciudad Juárez y luego al continente. Un pacto de silencio amarra, sedimenta, cohesiona las alianzas entre las diversas fuerzas que actúan en el negocio mafioso y exhiben en la violencia que inscriben en el cuerpo de las mujeres su capacidad de control jurisdiccional, lo espectacularizan. Más tarde constataría que no solamente al cuerpo de las mujeres les es asignado este papel, sino también al cuerpo de los niños, como sucedió en el caso de Candela Rodríguez, en 2011, en el conurbano de Buenos Aires. Esos cuerpos así marcados por la crueldad son el producto de un tipo de asesinato que se separa de los demás por traer la firma de un poder corporativo, mancomunado, de una corporación armada que, replicando y ampliando la estructura de la corporación masculina, se expresa y distribuye sus bandos de esta forma. Las desapariciones de los 43 jóvenes de Ayotzinapa muestran esta misma ambivalencia, pues más que de un problema de impunidad, se trata de una impunidad espectacular, de la exhibición pública del arbitrio y de la capacidad de crueldad. Éste es un mensaje que nos habla, como en las dictaduras de nuestro continente, de la existencia de poderes paraestatales que han asumido el control y la gestión de la vida en bolsones cada vez más amplios de la geografía de nuestros países, una de las tantas formas de paraestatalidad que nuestro continente ha albergado. El exhibicionismo, la espectacularidad de la capacidad de crueldad es el método del Segundo Estado para imponer su dominio y reglar la vida de sectores cada vez más amplios de América Latina.

Abrimos las preguntas:

— ¿Qué es el feminismo racista?

— R.S.: Vemos en muchos países, por ejemplo, en Bolivia, donde estuve dos veces este año, la persistencia de lo que denomino “feminismo racista”. Un aspecto de mi proyecto actual de investigación es comprender por qué junto a su aparente democratización étnica y de género, Bolivia muestra una exacerbación del orden patriarcal. Mi interés radica en poder encontrar respuestas a preguntas que son muy importantes: ¿qué pasa con el Estado?, ¿puede el Estado dar una respuesta?, ¿las respuestas están, de hecho, en el Estado?, ¿qué estructura es esa que nos dice que nos da beneficios, pero que en realidad, no consigue protegernos? Estas son preguntas importantísimas no solo para un país determinado, sino para todo el continente. Encontramos, por ejemplo, que mujeres que actúan en el orden estatal o en las ONG –sostenidas con recursos estatales o supraestatales de diversos Estados o de organismos internacionales–, en algún momento de su argumentación dirán que el mundo comunitario, el mundo indígena, es opresivo para las mujeres. Considero que este argumento es interesado, que es un argumento racista, eurocéntrico –porque eurocentrismo y racismo son sinónimos. Es decir, existiría un mundo civilizado, civilizador, de donde vienen los recursos, que nos autoriza y nos permite sobrevivir como alguien que hará llegar a los pueblos la *mission civilisatrice*, la misión civilizatoria feminista eurocéntrica. Para legitimar esa misión y esa posición es indispensable enfatizar que las mujeres de los pueblos han sufrido desde siempre y deben ser rescatadas por el proyecto modernizador, por el desarrollo. Ese discurso parte de un prejuicio y refuerza una certeza; y todo lo que refuerza nuestras certezas debe ser visto con sospecha. Por esa razón, digo que existen feminismos racistas, que son, en definitiva, feminismos eurocéntricos, alimentados por recursos institucionales que traen buenos sueldos, confort y un buen pasar para sus representantes.

— ¿Por qué las mujeres son y no son personas?

— R.S.: He afirmado que las mujeres son y no son personas, porque realmente nuestra posición en la sociedad tiene ese carácter anfibio. No es que queramos que sea así, pero en algunos momen-

tos somos moneda de trueque, somos cosa, nuestro cuerpo es cosa y, en el mundo actual, el de la fase apocalíptica del capital, en donde las cosas han avanzado como nunca, y en donde la naturaleza es cosa, la tierra es cosa y los cuerpos son más cosa de lo que nunca fueron, la mujer está ahí, no es persona. Sin embargo, al mismo tiempo, también somos personas; y esa ambivalencia está teorizada en el estructuralismo de la tesis de Lévi-Strauss y en el clásico análisis de Gayle Rubin. Para Rubin, la mujer tiene esa posición doble de ser cosa y persona, ser moneda y persona, una posición que no ha perdido hasta el presente sino muy por el contrario, se ha agravado.

—Al hablar de feminismo comunitario, ¿lo hace desde una perspectiva similar a la de Julieta Paredes?

—R.S.: Identifico tres perspectivas feministas fuertes en este momento. Una es la eurocéntrica, racista, la de la misión civilizatoria, representada por unas mujeres que suponen que su propia civilización ha dado mejores respuestas para la vida que otras, mujeres que presumen que pueden enseñar sin aprender. En el otro extremo está, por ejemplo, la posición de Lugones, con sus fuentes, que afirman que en el mundo pre-colonial no existía el patriarcado. La fuente más importante de Lugones es la autora nigeriana radicada en los Estados Unidos. Oyeronke Oyewumi. En el último capítulo de *Las estructuras elementales de la violencia* hago una crítica a Oyeronke porque su libro, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), contiene contradicciones que invalidan la tesis central. Por ejemplo, señala que en el mundo yoruba, los rituales para los muertos se realizan por cofradías separadas masculinas y femeninas, pero niega la existencia de la entidad "mujer". También, como explico en ese capítulo que se llama "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba", en varios pasajes del texto se revela un límite para la conmutabilidad de posiciones entre hombres y mujeres. Además, ¿cómo explicaríamos los mitos de origen de distribución planetaria a los que hice referencia, que relatan el momento fundacional en que la mujer es disciplinada, feminizada y "conyugalizada". Por último, la tercera perspectiva, que es la mía, decolonial, sí tiene afinidades con la de Julieta Paredes, pues es crítica del euro-

centrismo de la misión civilizatoria feminista, pero no niega la asimetría de género en los pueblos originarios, en el caso de Julieta, su pueblo aymara. Paredes acuñó la interesante imagen del "entronque de los patriarcados". Por mi parte, como explicaré, yo hablo de un patriarcado de baja intensidad, el comunitario, y un patriarcado de alta intensidad, el de las sociedades colonial-modernas. Y hablo del hombre indígena, en su proceso de acriollamiento, como un sujeto bisagra, debilitado ante el blanco y violento ante los suyos. Hubiera resultado imposible la conquista sin un orden de género que permitiera la captura del hombre no-blanco por la lógica del hombre blanco. En suma, tanto para Julieta como para mí, existe un patriarcado en el mundo no afectado por la colonización. Es decir, el hombre amerindio, en realidad, no solamente fue dominado bélicamente, sino también seducido y captado por la lógica corporativa de la masculinidad blanca; siendo esto posible porque él ya detentaba una posición de prestigio en sus sociedades que lo predispuso y le permitió asociarse a la mirada del hombre blanco sobre el mundo. Por eso digo que el hombre amerindio es el sujeto bisagra entre los dos mundos. Él es presa fácil; la mujer es más invulnerable. En otras palabras, el hombre es mucho más vulnerable a la seducción colonial que la mujer.

— ¿Por qué rechaza hacer una profesionalización de la violencia de género?

— R.S.: Hablé de la profesionalización como algo que me repugna en un sentido personal porque profesionalizarse en este tema es aceptar que este tema será definitivo, y es, también, aceptar una visión, un abordaje burocrático del tema. El activismo junto a la reflexión constantes son decisivos, así como el respeto y reconocimiento a las personas que han dedicado tiempo y energía a pensar, hablar y actuar para detener la violencia contra las mujeres. Me refiero a mujeres y hombres. Pero con respecto a la profesionalización, veo más el peligro de la burocratización del pensamiento y de las respuestas que le damos al problema. He visto muchos abordajes extremamente burocráticos y muchas personas que han hecho carrera en esa burocracia sin parar para preguntarse si iban por el buen camino, repitiendo mecánicamente eslóganes y recetas. Me refería a este aspecto de la burocratización, de la profesionalización,

que lleva a mucha gente a acomodarse a rutinas de pensamiento y acción, parar de pensar y permanecer dando vuelta en círculos, cuando, sin embargo, el problema que tratamos está muy lejos de ceder a nuestras estrategias.

Contra-pedagogías de la crueldad. Clase 2

Raza y Género: la importancia de nombrar las representaciones sociales hegemónicas

Retomo la escena primordial de los mitos de origen: la primera jerarquía, la apropiación diferencial de prestigio y de poder, la escena de género, en una escala filogenética, en una escala tan larga como la historia de la especie. Ese episodio mítico, que probablemente sea un episodio histórico en el proceso de humanización, de tránsito de la animalidad a la humanidad, se reproduce diariamente en la escala ontogenética, es decir, en la emergencia de cada individuo a la vida en sociedad, pues en el interior del contexto familiar surge también a una escena marcada por la asimetría. Porque la escena familiar es una escena asimétrica, patriarcal, con sus variaciones, con sus nuevas formas, pero aún modelada como un teatro de sombras por un imaginario arcaico, por un simbólico arcaico –en el sentido lacaniano de la ley paterna como brújula de la normalidad psíquica–, pautada por un valor diferencial atribuido a sus personajes. ¿Será que existe la familia igualitaria, es decir, aquella en la que la hetero-normatividad no se infiltra por alguna grieta, en la que la simbólica o estructura desigual del género no organiza las relaciones, no mueve los hilos? Ese aprendizaje de asimetría de poder y prestigio, de un diferencial de valor de las voces al interior de la escena familiar, de subordinación y de dominación, es un aprendizaje por el que muy probablemente todos los

seres humanos pasamos al ingresar en el nicho social a través de la vida familiar. Ese orden asimétrico que formatea el psiquismo, sus modelos, sus aspiraciones y formas de satisfacción, como argumento en *Las Estructuras...*, se transpone más tarde a las otras escenas de desigualdad por las que el sujeto irá a transitar, como por ejemplo, la asimetría racial

Género y raza son análogos en la estructura de producción de la diferencia como desigualdad, aunque la raza lo hace en un tiempo histórico mucho más corto, en un tiempo de quinientos años, pues la invención de raza es obra de la conquista y colonización. Pues raza, siguiendo a Quijano, además de ser el centro de gravedad, el epicentro de la reoriginalización del mundo que sigue a la Conquista, es también el resultado de la convergencia entre la ciencia moderna y la nueva grilla u ordenamiento planetario que se instala. Racismo no es, como vulgarmente se piensa, la mera discriminación de la diferencia civilizatoria, la xenofobia, la tensión tribal, el conflicto entre naciones, sino un concepto mucho más preciso e históricamente situado, engendrado. La raza no es otra cosa que la atribución de una biología, de un fundamento orgánico, a una desigualdad que se ha instalado como consecuencia de una victoria bélica. En otras palabras: primero se establece la desigualdad por medio de la sujeción y la fuerza, y luego se la fija, remitiendo esa desigualdad a una razón científica, biológica. La biología entra aquí como una ideología que se impone a la racionalidad colonial-moderna, consolida y facilita la dominación. Así, la raza es la "biologización" de la desigualdad. Y el género es exactamente lo mismo, pero en un lapso temporal mucho mayor, el tiempo de la especie probablemente desde la historia de la victoria e imposición de un orden patriarcal sobre las mujeres narrada por los mitos de origen a los que me referí en la clase de ayer –ya que el mito es una narrativa histórica compactada por la enorme profundidad temporal transcurrida desde los eventos que relata. Ambos conceptos tienen, por lo tanto, una estructura muy semejante.

Sin embargo, dentro de las filas del feminismo decolonial, como mencioné al hablar de Lugones, hay quien afirma que el género también tiene solo quinientos años de historia, es decir, que tam-

bién, como la raza, es de origen colonial, ya que el patriarcado es una invención colonial. Lo que afirmo es diferente y diverge de aquella posición: en mi análisis, patriarcado y género son sinónimos por el tiempo que dure la prehistoria patriarcal de la humanidad, es decir, considero que no hay evidencias documentales, ni históricas ni etnográficas, de otra forma de estar en el género que no sea patriarcal. Por otro lado, varios feminismos críticos, desde Judith Butler en su *Gender Trouble* ya citado hasta Ochy Curiel, representante del feminismo negro, en diversas presentaciones públicas, afirman que la biología y la diferenciación sexual no dejan de ser el fundamento de la diferenciación de género. La grilla binaria del dimorfismo sexual permanecerían, así como referencia para la terminología de género. Por otro lado, el binarismo de género naturalizaría y consolidaría una determinada mirada sobre los cuerpos. Yo estoy en desacuerdo con esta postura porque generar un concepto, una categoría como el género, fue un gran esfuerzo para el pensamiento feminista, justamente para poder libertar la sexualidad, los roles, la personalidad y los afectos, como ya mencioné en la primera clase, de la determinación biológica.

Esto me remite otra vez a una comparación con la raza que permite comprender más fácilmente la cuestión. Como dije, para algunas feministas hoy el género es una categoría que debería ser abandonada porque, como expliqué, estabiliza el binarismo, transpone irreflexivamente el dimorfismo sexual en binarismo ideológico y, a su vez, este último enyesa y binariza nuestra mirada sobre los cuerpos. Mi argumento contra esa crítica parte de un debate semejante en torno de la raza del que participé. La raza y el género, como expliqué, son creaciones históricas para la dominación, funcionales para la extracción de valor no reconocido, no remunerado –una plusvalía racial y patriarcal. Los productos y saberes que emanan de ciertos cuerpos, ya sea los cuerpos racializados o feminizados, son saberes y productos que tienen menos valor, que pueden ser apropiados por medio de una menor remuneración. Cuando comenzamos en Brasil, en 1999, la lucha por las cuotas, es decir, la lucha por la reserva de cupos para estudiantes negros e indígenas en la universidad, esa lucha implicó tocar el corredor por el que es nece-

sario transitar para llegar a ocupar las oficinas desde las cuales se decide el destino de los recursos de la Nación, pues es a través de la universidad que se llega a las posiciones de autoridad burocrática y al poder de decisión. Las élites prontamente reaccionaron al amenazar la universidad con la distribución de sus escasos cupos también entre estudiantes negros, excluidos masivamente por pruebas de ingreso groseramente excluyentes de las mayorías pobres, casi en su totalidad afrodescendientes. Atravesar esas pruebas significaba, con raras excepciones, haber tenido los medios para pagar escuelas particulares o cursillos preuniversitarios muy caros. Cuando la primera propuesta de una política de cotas o reserva de cupos, de la cual soy co-autora, surge, una gran cantidad de objeciones son interpuestas, y uno de los principales argumentos de la posición anti-cotas y el argumento que permaneció hasta el final para intentar bloquear la medida llevando el caso ante la Corte Suprema (el Supremo Tribunal Federal de Brasil) se centró en que la categoría raza no debería ser usada, pues afirmaba y justamente instalaba en la ley y en la representación de la nación la existencia de las razas. Este argumento replica exactamente aquel que objeta el uso de la palabra género, porque, de la misma forma, afirma y consolida en las representaciones sociales el orden binario. Pero, las categorías que sirven para discriminar y excluir, que constituyen representaciones sociales poderosas y perniciosas para la expropiación de valor no retribuido, deben ser nombradas. Sin sus nombres, no podemos analizarlas, trabajar en su crítica y alcanzar su abolición. Dejar de nombrarlas no las hace desaparecer ni las destituye en su papel de mantener en pie un orden asimétrico de género y raza. Esa ha sido históricamente una de las estrategias más eficaces de las élites: no nombrar, pues los nombres llevan al reconocimiento de los problemas. El trabajo de los Derechos Humanos es, justamente, un trabajo nominativo, es decir, los grandes avances de los derechos humanos se han dado en el campo de los nombres, en la lista de nombres del sufrimiento humano, en el descubrimiento y la formulación de nombres para aquello que no debería estar ahí.

Hasta hace muy poco tiempo no se hablaba de la violencia contra las mujeres, para muchas y muchos fue extraño el primer día en que

apareció una publicidad sobre los Derechos Humanos de las Mujeres mostrando un rostro de mujer con un ojo morado. Se comenzaba a nombrar, a dar imagen a algo que hasta entonces había sido... una costumbre, algo que a veces sucedía. Imagínense el salto hasta nombrar algo tan sutil como la violencia psicológica, esa violencia que a veces hasta con un pequeño gesto casi imperceptible coloca a cada persona en su lugar, que le impide salir del lugar en donde la costumbre en el ámbito doméstico o el ojo público en la calle la coloca, y reproduce esa atribución de lugar y posición en un imaginario habitual, en el que no existen nombres para esa forma de tratar y ser tratado. Suele decirse que "el pescado no ve el agua", y nosotros no vemos la violencia psicológica hasta que comenzamos a nombrar sus procedimientos. Porque, como afirmé en *Las Estructuras...*, la violencia psicológica y moral son la argamasa que mantiene el edificio de las asimetrías en pie, la atmósfera en la que hemos aprendido a vivir. Por ejemplo, la "Convención de Belém do Pará" (1994), luego seguida en su tipificación por la mayor parte de las leyes del continente contra la violencia doméstica, es realmente exhaustiva al nombrar todas las modalidades de violencia sufridas por las mujeres, incluyendo la violencia financiera. Sin embargo, no hace mucho, me encontré con un tipo, omnipresente en las regiones rurales de toda América Latina, que había permanecido sin ese instrumento central para el tratamiento analítico y para el activismo que es el nombre: la violencia alimentar, por la cual, en muchos hogares del campo, los hombres de la casa –el padre, los hijos varones y los visitantes, si los hay– comen primero y comen mejor dejando, en tiempos de carencia, solo sobras. Esa es una violencia material no nombrada en ninguna de las leyes que conozco, pero es también una violencia simbólica, una manera de significar la atribución de valor diferencial a las personas según el género. Entonces, sin nombrar el género y sin nombrar la raza no tendremos como hablar de las formas de tratamiento diferenciado que reproducen la desigualdad, ni podremos, por ejemplo, poner en práctica la "discriminación positiva" como instrumento nivelador y reparador de la discriminación negativa.

Dejar atrás la prehistoria patriarcal

El camino es, como los post-estructuralistas sugieren, el de las desobediencias capilares, de las desobediencias posibles. Un camino de infracciones, de malas prácticas, de deslizamientos hacia fuera del orden y de errores constantes con los cuales podemos erosionar las jerarquías desestabilizadas, esa realidad que, tal como es, nos estructura la sentimentalidad y la cognición. Con esto, también, será inevitable tocar el orden burocrático. El camino diseñado por el pensamiento pos-estructuralista es también el camino de una política en clave femenina, como también de una política decolonial porque, en verdad, el pensamiento decolonial y el pos-estructuralismo tienen grandes afinidades, especialmente en lo que respecta al modo de la insurgencia. Es el camino del desmonte, de la erosión, de la movida de piso, con pequeños temblores y evitando el distanciamiento de las vanguardias. Porque no debemos reproducir los errores que ya cometimos y que nos llevaron a perder muchas vidas y a ser derrotados en innumerables batallas.

Una de las grandes diferencias entre la perspectiva de la crítica de la colonialidad y el marxismo –a pesar que la perspectiva de la colonialidad es explicitamente crítica de lo que llamo "proyecto histórico del capital"– es que en la modalidad marxista del pensamiento crítico hay una imagen final de la sociedad como debería ser. Es decir, hay un diseño preconcebido de la sociedad a la que se pretende llegar: igualitaria, sin separación entre trabajo manual e intelectual, sin clase propietaria de los medios de producción y clase vendedora de la fuerza de trabajo, sin trabajo alienado, sin plusvalía, etc. Esto no deja de representar la idea de un destino prefijado de la historia que conlleva a lo que me gusta llamar "autoritarismo de la utopía". Por el contrario, la perspectiva decolonial se propone reatar con lo que existe, con los jirones de comunidad que continúan su camino histórico: los pueblos indígenas, campesinos, afro-descendientes, la amefricanidad de nuestro continente. Abrir brechas, fisuras en el tejido estabilizado de la colonial modernidad, y dar camino de continuidad a los proyectos históricos de los pueblos. Como en el caso del postestructuralismo: desestabilizar lo que hay para ver el espectáculo de lo que emerge.

Abdicar del autoritarismo de la utopía prefigurada implica entender y soportar el espíritu trágico que es característico de la vida humana pero que la modernidad cancela, pues implica aprender a vivir en la "incerteza", en la indeterminación, en un margen de indecisión. Las vanguardias políticas proponen certezas y así nos capturan con la promesa de separar con precisión el bien del mal, la verdad de la mentira, el camino correcto e incorrecto hacia la sociedad perfecta. Los pueblos, en su capacidad de sobrevivencia de 500 años en las condiciones más atroces, han dominado la inteligencia estratégica afín al espíritu trágico, en ellos asociada y hecha posible por una existencia en una temporalidad lenta, una mirada a lo lejos, en el largo plazo –mientras el capital y la modernidad son por naturaleza cortoplacistas. Ellos nos enseñan que la buena forma de caminar es soportar la ambivalencia, la realidad de lo inconsecuente, de lo incoherente, de lo contradictorio, como es vivir en el mundo del blanco y también vivir por fuera de él. No buscar tierra firme ni puerto seguro. El sujeto comunitario acepta la simultaneidad de A y NO-A sin perturbarse. En nuestro mundo, la estrategia es erosionar, desestructurar, desmontar, desobedecer, errar, desceremonializar. Son dos caminos completamente diferentes el de los marxismos y el del feminismo y de la comunialidad decolonial: dentro y en contra, dice Quijano. Una desobediencia capilar diaria, una informalidad desobediente, sin la necesidad de la guillotina žižekiana al contestar la creencia de Judith Butler en la eficiencia que la instancia sígnica tiene para impulsar una dialéctica capaz de cambiar la historia[1].

Como sostengo en un texto llamado *Raza es signo,* incluido en *La Nación y sus Otros,* la única utopía de la historia reside en su incerteza, es su imprevisibilidad. Ni la nación que concentra el mayor poder de muerte y una capacidad bélica mayor que la sumatoria de todos las otras ha podido controlar la historia de los países que ha invadido. La utopía que nunca nadie consiguió desbancar no es

---

[1] Ver las posiciones diversas a respecto del camino posestructuralista en BUTLER, Judith, Ernesto LACLAU y Slavoj ZIZEK *Contingency, Hegemony, Universality.* Londres: Verso, 2000.

otra que la imprevisibilidad y libertad de la historia, su abertura. Son los procesos lo que importa y la única realidad en la mano: las pequeñas insurgencias que desestabilizan las normas y jerarquías en el día a día. Los resultados son meras apuestas. El proceso es entonces, ante la imposibilidad de la captura del futuro, lo único que existe. Privilegiar las metas por sobre el método conduce a un autoritarismo del bien, tan perjudicial a veces como los autoritarismos del mal. En el caso del feminismo, no podemos replicar el estilo de la política patriarcal. Debemos poner en práctica una alternativa para su cultura política. Muchas de las prácticas feministas, especialmente en Europa, se encuentran impregnadas del *ethos* patriarcal de la política y también de las aspiraciones patriarcales. Es innegable que el poder, en el sentido que éste adquiere en el orden patriarcal: poder de Estado, poder mafioso, poder territorial, captura las aspiraciones de muchas feministas. Debemos soñar, pero no los sueños del patriarca. Debemos inspirarnos en el tiempo y en los pueblos en que las mujeres tenían y aún tienen sueños propios, es decir, en un mundo en que la pluralidad de aspiraciones y metas de satisfacción es todavía posible. La colonial-modernidad y el capitalismo han tenido el efecto de reducir, unificar la pluralidad de los sueños.

Expliqué, en la clase anterior, por qué considero que las primeras víctimas del mandato de masculinidad son los hombres. Creo que eso se confirma con el hecho de que los hombres viven menos en todos los países del mundo. Sufren y no pueden percibir su propio sufrimiento, por lo que tampoco pueden tratarlo. Al no poder expresarlo, cancelan la percepción de su dolor físico y de su dolor psíquico. El narcisismo masculino, como ha explicado Kaja Silverman en su *Male Subjectivity at the Margins* (1992)[2], hace que el hombre no pueda tener consciencia de lo que le falta, pues clausura, enmascara y silencia sus carencias. Nosotras, las mujeres, nos reconocemos fácilmente y sin miedo como seres faltantes, en necesidad. Los hombres no pueden encontrarse con su propio sufrimiento y

[2] New York: Routledge, 1992.

no pueden representarlo. La mujer tiene formas de amistad, de vincularidad, que le permiten encontrar apoyo y contención y, por encima de todo, no tiene que vérselas con el problema de la honra como el hombre. Es un gran alivio no tener honra, en el sentido en que el hombre la define. El hombre, en su narcisismo, no puede ver de frente su propia falta, no puede enfrentarse con su fragilidad, su insuficiencia. Tiene que escenificarse, dramatizarse, ante los otros, en completud, mientras nosotras, las mujeres, no necesitamos dramatizar ninguna completitud. Sucede, sin embargo, que cuando alcanzamos una posición institucional, en el Estado, por ejemplo, o también en la academia, nuestro comportamiento pasa a pautarse por el *ethos* masculino, aunque seamos mujeres quienes ocupemos esos cargos, especialmente si suponen el ejercicio de alguna autoridad. Pues el género no solo es un atributo de los cuerpos sino que corre por la sangre de las instituciones, que acaba marcando cuerpos y acciones de quienes las ocupan.

Cuando me refiero al hombre y a la mujer, como advertí en la clase de ayer, no lo hago desde una mirada esencialista. Mi mirada es histórica, porque hombres y mujeres tenemos nuestras propias historias evolutivas, entrelazadas, convivientes pero diferenciadas. Nuestras instituciones han sido diferenciadas a lo largo de una gran profundidad temporal, en que la rígida división de los roles por sexo fue, en el convincente argumento que Lévi-Strauss expone en su ensayo sobre la familia, la única forma de garantizar la sexualidad heterosexualmente orientada como forma dominante de intercambio sexual y, con esto, la reproducción de la especie[3]. Esas historias propias justamente encuentran su momento más difícil en al humanismo moderno, cuando, al igual que en el caso de la raza, el discurso universalista e igualitario provendrá de un sujeto enunciador con características particulares y que, sin embargo, se va a instalar en la

[3] Lévi-Strauss, Claude (1971), "The family", en H. Shapiro (comp.), *Man, Culture and Society*, London: Oxford University Press. [Traducción castellana: "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993].

posición de paradigma universal de *lo humano,* es decir, como ícono y emblema del sujeto titulado para hablar en nombre de la Humanidad. A partir de esa entronizazión de un particular en representación de tods, toda diferencia necesitará ser digerida, ecualizada y reducida al formato establecido por ese personaje que, por la historia que lo ha llevado al ocupar tal pedestal, no es otra cosa que aquel que previamente fue *hombre* con minúscula, es decir, una categoría entre las otras, un grupo corporado entre otros, uno entre dos en la dualidad procreadora de los géneros con sus roles, y ahora, a partir del Renacimiento, la Conquista, el Iluminismo y la modernidad resultante, se ha transformado en *Hombre* con mayúscula, sujeto universal. El dualismo pluralista del mundo pre-colonial se transforma así en el binarismo moderno: dos estructuras completamente diferentes, pues el orden binario es el orden del Uno, de ese sujeto universal al cual pasan a referirse todas las diferencias, ahora minorizadas: la mujer será el otro del hombre, el heterodoxo en sus prácticas sexuales será el otro del hétero-normal, el negro será el otro del blanco, el primitivo será el otro del civilizado. Es ante el sujeto masculino, blanco, propietario, letrado y *pater-familias* que deberán gestionar su inscripción en la ley y en la política, y tendrán que hacerlo en el lenguaje de aquél, imitando su gestualidad y sus modos, adoptando sus rituales. La lengua no engaña, sino revela con notable precisión la genealogía de la esfera pública y del Estado, y del formato particular del cuerpo enunciador de los Derechos, a pesar de ser, en intención, "universales". Podemos decir, al comprender este proceso descripto por mí en varios textos, conferencias y entrevistas[4], que el ADN del Estado es masculino.

Lo que es de suma importancia mencionar aquí es que la otra faz del proceso histórico a través del cual el sujeto masculino se transforma en el sujeto representante de la Humanidad, es decir, deja de ser hombre con minúscula para ocupar el pedestal de Hombre con

[4] Ver por ejemplo, mi ensayo "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad" en *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos* (Buenos Aires: Prometeo, 2015).

mayúscula, es la minorización de tods quienes no coinciden con sus características. Su diferencia, a partir de allí, se transformará en un problema a ser resuelto, como acabo de explicar. El caso de la mujer y de su ambiente, el espacio doméstico, que no era –ni es hoy– ni íntimo ni privado en el orden comunitario, es vaciado de su politicidad precedente, despolitizado. Ni siempre doméstico significó –ni significa aún– fuera de la égida de la ley y desprovisto de politicidad. El espacio doméstico fue –y en las comunidades lo sigue siendo– un espacio de deliberación y decisión, que luego alcanza e influye en el espacio deliberativo de los hombres o público. Existe sí una jerarquía de valor, una asimetría explícita pero no un englobamiento de lo doméstico por lo público como después del advento de la colonial-modernidad. La asimetría explícita en los nichos no intervenidos por la colonialidad pasa a ser una asimetría enmascarada por el fuero englobante del sujeto universal y su discurso igualitario. En el espacio doméstico las mujeres desarrollan su politicidadad, su gestión, su estilo de resolución de conflictos y de administración de los recursos disponibles. Allí se da el blindaje de su espacio-mundo, no exento de conflictos propios, así como las tareas, juegos, rituales, actividades artísticas y del cuidado del cuerpo que sirven de ocasião para su comunicación en separado con relación a la vida general de la aldea. Quiere decir que cuando ese espacio se privatiza, despolitiza y margina, transformado en resto, residuo y anomalía con relación al Sujeto Universal, es englobado –engullido, devorado, se podría decir– por el Estado y la esfera pública con su diseño moderno, y se cancela el camino histórico del estilo de politicidad femenino. Quedan, sí, algunos de sus rastros y "maneras de ser" entre nosotras... algunas "maneras de resolver las cosas", afortunadamente.

Esa politicidad en clave femenina casi perdida se vuelve hoy más relevante que nunca porque estamos frente al derrumbe del canon político patriarcal. Ha quedado expuesta la ficción institucional. Urge entonces reencontrarnos y reatar los hilos con lo que perdimos en el camino de la historia: las maneras de las mujeres hacer y resolver la vida, la política en clave femenina que el monismo humanista enclausuró.

La historia masculina es la historia de la violencia

Es en Ciudad Juárez, como ya dije, que comienzo a percibir que el mandato de masculinidad se transpone fácilmente en un mandato de "mafialidad" porque la estructura de la masculinidad es análoga a la de la corporación mafiosa. Es ahí también que comprendo que los crímenes del poder son aquellos que nunca se resuelven, fundados en ese pacto corporativo de los hombres, los miembros de la fratria o cofraría masculina. Yo no puedo afirmar que la hipótesis que propongo en el ensayo *La Escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cudad Juarez* haya sido comprobada por los hechos. No puedo afirmarlo porque el poder se caracteriza por no ser observable. La estrategia principal del poder es la opacidad y el encubrimiento, y los códigos y acuerdos entre aquellos que comparten sus privilegios carecen de transparencia, no pueden ser vistos, comprobados y mucho menos "etnografiados". La forma en que el poder pacta y decide es inaccesible por los ajenos a su estrecho círculo. Pero lo que uno sí puede hacer son apuestas acerca de lo que debe estar por detrás de una gran cantidad de episodios, de una gran cantidad de eventos dispersos, que sí son observables, que se difunden en los periódicos y en otros medios, y que las personas cuentan. He llamado a estas evidencias "epifenómenos", en el sentido de efectos de las decisiones del poder. En el caso de Ciudad Juárez, hablamos de cuerpos que aparecen encontrados por familiares y pobladores sin que la policía jamás los haya encontrado en sus búsquedas, de policías que mezclan evidencias, que mezclan partes cuerpos, cuerpos y ropas, y se equivocan en las señas para la localización de una tumba cuando hay que hacer una exhumación para investigar. La cantidad de errores indica la existencia de personas, autoridades podría decirse, que trabajan constantemente para que los casos no puedan ser esclarecidos. Crímenes constantes, del mismo tipo, que ocurrieron durante una gran cantidad de años, por más de una década, pero que nunca se resolvieron oficialmente ni a los ojos de los deudos de las víctimas pueden ser leídos de diferentes maneras. Eso es lo que yo he hecho y también otras personas. Como dije, hay hipótesis sobre el caso de Ciudad Juárez, pero ninguna de ellas constatable.

La mayor parte de las interpretaciones son de cuño instrumental: asesinos seriales, acción de violadores comunes, novios posesivos, venganza masculina porque las mujeres tienen más empleo en las maquilas del municipio, tráfico de órganos, comercialización de "snuff movies" –un tipo de pornografía que termina en muerte; es decir, pornografía sádica. Hay una gran cantidad de hipótesis posibles, y la mía es solo una, pero con una peculiaridad: no apunta a la instrumentalidad del crimen, no ve los feminicidios de Ciudad Juárez como una violencia utilitaria en ningún sentido; no percibe un rédito en términos de mercado (de pornografía), ni un uso ni un servicio. Más bien, partiendo de mi lectura de la violación en *Las Estructuras Elementales de la Violencia*, entiendo que ese tipo de ataques al cuerpo de las mujeres, sistemáticos y frequentes, con desecho de los cadáveres en baldíos, es una exibición de arbitrio, un espectáculo de impunidad ante toda la sociedad, de soberanía jurisdiccional, de *dueñidad* sobre un territorio y del cuerpo de sus mujeres como parte y emblema de ese territorio. Los dueños del lugar expresan su control territorial al "escribir" en el cuerpo de las mujeres, como sobre un bastidor o un pizarrón, su capacidad de desaparecer, hacer sufrir y matar. Propongo, así, leer el aspecto expresivo, comunicativo de esos ataques que pasaron a ser llamados "feminicidios de Ciudad Juárez, y digo también que ahí se estabiliza un lenguaje, porque de todos los elementos de la cultura el lenguaje es el artefacto más automático de todos. De modo tal que, cuando un lenguaje se estabiliza, romperlo, retirarlo de esa posición, es muy difícil. Lo sabemos las mujeres con nuestros esfuerzos constantes por desestabilizar un lenguaje binario, "binalizador", y la universalización del artículo y de los sustantivos masculinos, pues luchamos permanentemente con el lenguaje estabilizado que "binaliza" nuestro mundo. De la misma manera, para Ciudad Juárez, las violaciones multitudinarias, crueles, la tortura hasta la muerte de las mujeres por medios sexuales, el mensaje de esos cuerpos que son encontrados en el desierto, en los baldíos, constituyen, por encima de cualquier otra cosa, un lenguaje con el que el poder habla y dice "acá estoy". Esa es mi lectura, y de alguna manera lo ha sido para las madres que estaban ahí, con las que trabajé y dialogué.

En el presente, a pesar de la Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos al estado mexicano por el Juicio del Campo Algodonero en noviembre del 2009, hay, infelizmente, nuevas madres y otras hijas muertas, y sucede incluso algo que, al constatarlo cuando actué como jueza del Tribunal Permanente de los Pueblos en Chihuahua, me sumió una gran tristeza: la ruptura de la memoria, la descontinuidad de la experiencia, la situación actual de la localidad y el momento en que visité Ciudad Juárez y formulé la hipótesis que aquí expongo y que luego me sirvió para mi colaboración con diversos países centroamericanos. Hoy los cuerpos ya no se desechan en los "campos algodoneros", como son llamados los baldíos en México, sino en un nuevo lugar de ese extenso desierto que es la frontera norte: el Arroyo Navajo. Y un nuevo grupo de madres busca a sus hijas y lucha por justicia. Sospecho que se volvió al punto cero del debate que existió en esa localidad durante la primera década del siglo XXI. Las madres de entonces se dispersaron porque les mataron parientes, les mataron familia, las amenazaron de muerte o le ofrecieron una indemnización importante. De esa manera se disolvió ese grupo que convirtió a Ciudad Juárez en una ciudad conocida por el activismo mundial. Hoy ese grado de politización de las madres de Ciudad Juárez, que supieron seguir el ejemplo de las Madres de Plaza de Mayo, ha cedido paso a acciones más convencionales.

Aquel momento permitió visibilizar la emergencia de un tipo nuevo de violencia contra las mujeres, un nuevo papel para su cuerpo agredido por violaciones multitudinarias, un crimen de característica singular que me llevaría más tarde, al analizar otros casos en América Central, a hablar de una discontinuidad en la forma de la guerra. Porque el daño al cuerpo de las mujeres en el contexto de *las nuevas formas de la guerra*, en bolsones de América Latina donde se observa la expansión la *esfera paraestatal* del control de la vida de sectores cada vez más numerosos de la población, ya no es un *daño colateral* del conflicto como fue en las guerras convencionales, tribales o entre estadoa, sino es un *objetivo estratégico* de la guerra, como he afirmado en mi ensayo *Las Nuevas Formas de la Guerra y*

el cuerpo de las mujeres[5] . Es necesario entender que hay ciertos crímenes que afectan a las mujeres que suceden en la calle, y que, si bien son crímenes de género, no tienen que ver con las relaciones interpersonales, íntimas, ni con el espacio doméstico. A estos crímenes los llamé en ese entonces "crímenes públicos de género", crímenes en los que la mujer muere solamente por ser mujer, feminicidios y, más tarde, para dejar claro que se trataba de un tipo diferenciado de los íntimos, "femigenocidios". En ese momento, en contacto con la situación de Ciudad Juárez, puse un enorme énfasis en esta distinción, porque ¿cómo producir protocolos adecuados de investigación policial sin entender esa diferencia? El interés de los medios y de los poderes mezclaban en su discurso fenómenos todos relativos a la posición y significado de la mujer en la sociedad, pero es imposible afirmar que es lo mismo el cuerpo de una novia asesinada por los celos que un cuerpo en el desierto, en la frontera, con marcas de tortura sexual y de abuso colectivo, mancomunado. A pesar de ser todos crimenes de género, si no hilamos fino en sus diferencias, no será posible diseñar protocolos de investigación policial ni de exámenes médico-legales en los institutos forenses; tampoco se podrá instruir a los jueces y fiscales para que comprendan la singularidad del crimen de que están tratando. Como sucede, por ejemplo, en Brasil, donde ni el vocabulario feminista ni el jurídico-policial han conseguido incorporar la idea de que hay un número creciente de mujeres que mueren asesinadas en contextos no domésticos ni íntimos, no se podrá proseguir la investigación ni incluir en las estadísticas a los cuerpos encontrados en las calles, nunca reclamados por deudos, con señales de crueldad y de violación. Esos feminicidios, al escapa al entendimiento del sentido común público, policial y jurídico, pasarán sin registro y serán inmediatamente olvidados.

[5] En *La Guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

Esa es la tarea de los analistas, crear un vocabulario que permita nombrar las diferencias con las que el patriarcado actúa. Son todos crímenes del patriarcado, pero son crímenes diferentes en el formato, en la manera de su producción. Todos son crímenes que nos ponen a las mujeres en un lugar subordinado, que amenazan nuestra vida –sin duda–, pero es indispensable entender mejor sus modalidades diversas. En Ciudad Juárez descubro eso, descubro también la presión que se desató, tanto por parte del feminismo como por parte de los medios y de los poderes establecidos de la fiscalía y de la policía, para obligarnos a colocar todos los crímenes en un mismo saco, en una misma categoría.

Lo que las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez sufrieron y sufren allí y en tantos otros lugares no pertenece al reino de la intimidad de los hogares o de las relaciones. Los negocios y el control territorial de las mafias y los diversos tipos de *para-estados* se expresan allí. Sin embargo, como efecto de la minorización de las mujeres y la privatización del espacio doméstico con el pasaje a la colonial-modernidad, todo lo que nos pasa a las mujeres es empujado al campo de la intimidad, al campo de lo privado y, como se constata repetidamente, expulsado de la égida del Derecho. Es muy difícil zafar de este arrinconamiento en lo íntimo de lo que nos vulnera, incluyendo los ataques fatales, porque nuestra minorización y privatización se encuentran muy inculcadas en el imaginario popular, en el inconsciente colectivo, y esta concepción es reforzada a diario. Eso hace que nuestro destino sea comprendido no como un destino político o público, sino como un destino privado, íntimo. Así, todo lo que sufrimos, aunque sea un asesinato, que es un crimen plenamente público, inmediatamente es traducido al vocabulario, a la explicación, a la comprensión propia de los temas de la intimidad. Luchar contra eso no es tarea fácil. ¿Por qué? Porque lo que nos pasa a nosotras, en la reducción binaria efectuada por el Humanismo moderno a que me referí hace un momento, no es de interés general, no es un tema universal. El esquema binario de la colonial-modernidad, como expliqué en esta misma clase, separa el mundo en temas de interés general y de valor universal, considera-

dos como los temas del sujeto universal paradigmático, el Hombre –la economía, la política, la ciencia y la técnica– y temas de un supuesto interés particular, temás de minorías –los temas de los sujetos *minorizados* a que me referí hoy. En esa clasificación equivocada y perniciosa reside la causa de lo que nos torna vulnerables y nos invisibiliza; es ese el binarismo estructural que impide que busquemos y consigamos justicia y verdad para nuestros temas, siempre acorralados en el pliegue del interés particular. Es contra ese binarismo fundacional del occidente moderno que tenemos que insurgirnos. No hay un Sujeto Universal con H mayúscula, y no hay temas de interés general y valor enunciativo universal. Y si los hay, son precisamente nuestros temas.

En el concepto de femigenocidio podemos englobar una gran cantidad de crímenes que tienen que ver con las formas paraestatales de actuar, hoy mucho más diversificadas que en los años 70. Una serie amplia de formas de ejercicio de la violencia y control de poblaciones vulnerables, desde las guerras represivas, el mal llamado "conflicto interno", el terrorismo de Estado, y la duplicación del Estado en formas estatales y paraestatales de control social por parte de sus agentes, así como también el avance de las corporaciones armadas de tipo mafioso, con sus tentáculos y vasos comunicantes con la gestión estatal. Ahí aparece la noción que me sirve, la categoría "nuevas formas de la guerra", que utilicé en el ensayo ya citado. En el caso de Ciudad Juárez, no entendí que estos cuerpos arrojados al desierto eran el producto de una guerra entre grupos mafiosos sino que los vi como mensajes de su poder intercambiados entre ellos y enviados a la sociedad, en esa localidad fronteriza entre dos mundos, apenas separada, en 2004, por el Río Grande o Río Bravo (ni muy grande ni muy bravo) –según lo nombran los estadounidenses o los mexicanos, respectivamente. Del lado mexicano se encuentran las maquiladoras que arrojan una gran producción de riqueza. Los dueños de esa riqueza, los empresarios de Ciudad Juárez, viven casi todos ellos en El Paso, Tejas. Es una frontera entre dos mundos: el mundo en donde están las cosas con que la gente sueña; y el mundo del desierto y de la vida precaria. Esa frontera

traza un límite, es ahí donde termina no solo México, sino todo nuestro continente latinoamericano, y donde comienza el Norte. A través de esa frontera atraviesa una gran cantidad de riqueza que se produce de nuestro lado y se acumula del otro. El mapa es como un gran tobogán por donde se deslizan hacia el norte los capitales extraídos de nuestros territorios. A través de esa frontera se trafican cuerpos, drogas y capital. Se trata de una frontera blindada pero simultáneamente porosa, y esa porosidad necesita de un pacto de silencio y de lealtades mafiosas que considero asociadas a este tipo de muertes. Necesita, como argumenté en el ensayo *La escritura en el cuerpo,* de una coparticipación –no siempre voluntaria– en un tipo de crimen que sella este pacto riguroso.

Separo y diferencio así este tipo de crimen de toda explicación referida al deseo, al placer, a la sexualidad. Mi explicación no es libidinal, y si la inversión libidinal existe, ella está puesta en el pacto corporativo, masculino-mafioso, y no en el cuerpo de la víctima sacrificial. Es por eso que la expresión "crimenes sexuales" es problemática, pues nos lleva a una comprensión equivocada de lo que se trata. La motivación de estos crímenes no es sexual, aunque sí son crímenes perpetrados por medios sexuales. ¿Por qué?, porque por medio de la sujeción sexual se mata moralmente a la persona y a la sociedad que la cobija. El crimen sexual es un crimen profanador, capaz de destruir la confianza moral y de fragilizar una sociedad entera. Eso es así porque en un imaginario arcaico la moral social está muy anclada en la capacidad de custodia de los cuerpos de las mujeres por parte de sus tutores. Ese imaginario arcaico es muy difícil de desmontar. En el centro del mismo se encuentra el presupuesto de que las mujeres no somos enteramente personas, porque, si por un lado sí lo somos, por el otro somos íconos, es decir, representantes de la integridad de nuestros pueblos y sus comunidades. Si por un lado es innegable que un ataque sexual al cuerpo de una mujer es un crimen contra su persona, por el otro es una profanación de la sociedad a la que pertenece, a su familia, a la comunidad y también al Estado, es decir, a todas aquellas instancias que deberían estar en capacidad de protegerla. De la posición de la mujer depende un amplio entramado social. Por eso digo que la

mujer es persona, pero también que no lo es; porque la violación es también una agresión al tutor, al hombre que tiene el deber de custodiar la moral y la honra, de cuidar y tutelar ese cuerpo. Deshacer ese sietema de creencias es una tarea hercúlea, pero es la tarea que tenemos por delante. Esa tarea es la de desmontar el pacto de masculinidad, que es el que tiñe la agresión sexual de agresión moral, construyendo la escena de poder y subyugación moral que resulta en la idea de una victoria moral sobre la víctima y su entorno social. ¿Ya nos preguntamos por qué el agresor es visto como un derrotado moral por la sociedad, y sí su víctima? Es el pacto de masculinidad, la atmósfera patriarcal que respiramos en la era ya larga de la prehistoria patriarcal de la humanidad lo que tiñe este crimen de ese cáriz de profanación y triunfo bélico. Como los presos ya afirmaban en la cárcel de Brasilia, su crimen no había sido un acto destinado a satisfacer un deseo imperioso, sino alguna otra cosa. Esa otra cosa solo puede explicarse si consideramos la relación corporativa y exigente que es establece entre los hombre, los complices en la masculinidad, y que demanda hombría, virilidad, definida como capacidad de crueldad, de apropiación y de rapiña. La violación, la rapiña y el consumo son conceptos que forman parte de un mismo universo de sentido. Violación es consumición de un cuerpo. Ser capaz de consumirlo y de alimentarse del tributo que viene de él. La motivación no es sexual: es política y tiene que ver con la necesidad de demostrar poder a través del control de un cuerpo-territorio.

He viajado en muchas ocasiones a América Central y a México. He colaborado con el movimiento feminista en El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. En esos países mi comprensión de este tipo de fenómenos naturalmente se amplió, y es a partir de la observación de lo que le pasa al cuerpo de las mujeres que formulo una idea que nos permite diagnosticar la era que atravesamos como una "fase apocalíptica del capital" y hablar de un *segundo estado*, que posteriormente describí como *segunda realidad*, en el sentido de estructuras para-estatales que expanden su control en diversas regiones del continente. Con esto último me refiero a que algunos espacios donde la vida es precaria, espacios donde el

Estado, como definido en los manuales de Ciencias Políticas, no se hace presente, no protege la vida de las personas, no urbaniza, no ilumina y no vigila, son entregados a un *segundo estado,* en el sentido de una entidad subterránea, con sus normativas propias y sus agentes de seguridad a cargo del orden en ese territorio submerso. Este concepto fue muy debatido y en un inicio poco aceptado por los juristas, a quienes les cuesta aceptar que una ley única y universal no impera para toda nación. Pero luego fue siendo lentamente aceptado. Más tarde, substituí aquella expresión y pasé a hablar de una *segunda realidad.*

La *primera realidad* es aquella en donde se encuentran los dineros declarados, los bancos, los impuestos, los sueldos en blanco; es decir, los bienes y caudales a la vista del Estado y, sobre todo, las leyes que protegen la sociedad y las fuerzas públicas a cargo de la violencia legítima. Pero existe también una segunda economía, que circula por la *segunda realidad*, constituida por los caudales y bienes no declarados. Sin embargo, ¿cuáles son y dónde se legislan las normativas, las formas de control, de vigilancia, de seguridad para esas riquezas cuyo tamaño no puede medirse pero que podrían exceder en magnitud a la riqueza declarada? ¿Cómo se garantiza, entonces, la custodia de esos bienes y caudales en la *segunda realidad*?, ¿quién los protege? Se la garantiza con la truculencia, con la demostración y el espectáculo del terror en un régimen de obediencia estricto. Es eso lo que estamos viendo en diversos lugares de nuestro continente, en una escena que se expande, que crece. En los años 90, la Conferencia de la ONU de 1994 sobre el Crimen Global Organizado estimó que solo el narcotráfico ya rendía cifras anuales mayores que las transacciones globales de petróleo. Eso nos da una idea de la importancia de esa segunda economía[6]. Si solo la droga produce una riqueza semejante, ¿a cuánto ascenderá la ganancia que

[6] Castells, Manuel: "La Conexión Perversa: La Economía del Crimen Global" en *Fin de Milenio*, último volumen de su trilogía sobre la Era de la Información (México: Siglo XXI, 1999).

produce la trata, el tráfico de personas, el tráfico de efedrina, de remedios legales, de armas, de influencia, y de tantas cosas más? Existe, en una gran parte de nuestro continente, incluyendo Brasil, un universo bélico que no está nombrado. Si consideramos que, según los últimos números de la ONU, en 2016 –estadísticas levantadas hasta 2015–, de las cincuenta ciudades más violentas del mundo la mayor parte está en América Latina, y veintiuna son brasileras, estamos entonces ante números de guerra, números que nada tienen que ver con peleas en las esquinas o en los bares, ni con enemistades personales, o robos y hurtos al menudeo. Es necesario que haya, por detrás, una máquina de guerra para que se puedan producir números de esa envergadura en términos de letalidad. Estamos frente a una escena bélica que se expande pero que no tiene nombre de "guerra"; lo vemos en las columnas marginales de los periódicos, y en las columnas centrales: la política, la economía, la sociedad, la política exterior. Sin embargo, si prestamos atención vamos a ver que ese escenario bélico está vinculado a la acumulación de capital, es decir, produce niveles de acumulación tan importantes como los del capitalismo de superficie. Entonces, es posible pensar que hoy el capital se produce arriba y abajo, que existe una acumulación de gran magnitud que se produce en el subsuelo de la realidad, en una *segunda realidad*, que tiene *dueños*, y que está asociado a la muerte y se expresa en el sometimiento arbitrario de aquellos cuerpos que no tienen un papel en el conflicto bélico en torno de intereses, en los cuerpos "inocentes"de aquellos, mujeres y también niños, en quienes a crueldad se aisla como mensaje.

En mi análisis sobre Ciudad Juárez sostuve que los empresarios tenían un pie en la economía legal y el otro en la economía ilegal, y que, como acabo de decir, por esa frontera las ganancias fluían hacia el Norte. Fui criticada por esta afirmación por quienes dijeron que el dinero no viaja en *cash*, no viaja en especie, sino en forma virtual. Tiempo después, en 2016, por una coincidencia sorprendente en una espera de 14 horas en el aeropuerto de Bogotá, el televisor de la sala VIP dio la noticia del hallazgo de un grupo de azafatas de Avianca y de LAN que habían traficado a los Estados Unidos, en fondos falsos de valijas vedados al pasaje de los rayos X por una nueva

tecnología, millones de dólares originados en distintas variantes del crimen organizado. Antes de eso, cuando preparaba mi texto sobre *Las Nuevas formas de la guerra,* encontré la *declaración* de un fiscal estadounidense –publicada por *The New York Times* y mencionada en mi libro– donde sostiene que la justicia de su país no puede auditar a todos los bancos por lavado, porque eso haría desequilibrar toda la economía del país; es decir, no son auditables porque una parte de la economía del norte depende de este tobogán que desliza la riqueza del sur al norte.

Por otro lado, también se trata de un golpe a la democracia; esa es la otra parte del argumento. Porque, como afirmó un alto mando de la policía federal brasilera al diario *O Globo* y cito en *Las Nuevas Formas de la Guerra:* No existe en Brasil ningún candidato, de ninguna de las tendencias del espectro político, ni de izquierda, ni de centro, ni de derecha, que pueda hoy candidatarse a una elección sin contar con una caja de campaña cuyo origen no puede ser declarado –y creo que esto válido para América Latina en general. Una campaña se hace, por lo tanto, con fondos que provienen de esa *segunda realidad.* Toda victoria electoral depende de los pactos que se sellen en ese ámbito. Control de la política partidaria y capacidad de compra están, por lo tanto, fuertemente vinculados. La democracia republicana y sus representantes tienen los pies asentados en los burdeles de la trata de los cuales las cajas de campaña extraen sus fondos. Son rendimientos que, sea a través de "recaudaciones" de soborno a cargo de las policías, o directamente por medio de "regalos" y "contribuciones" del crimen organizado a los políticos pasan a los fondos electorales de los candidatos a cargos representativos, coartando así los resultados de la contienda. De modo que en la *democracia real*, la democracia de la *realpolitik* no existe en verdad una voluntad política de frenar estas formas de enriquecimiento que luego van a dar a las cajas de caudales de la política y sus profesionales. Ahí contribuyen los burdeles, el tráfico y el contrabando en todas sus formas y mercancías, las casas de juego y todos los establecimientos en los cuales es imposible hacer un control del lucro, incluyendo las iglesias pues... ¿quién puede controlar el diezmo?

Es posible, entonces, hablar de una *paraestatalidad* creciente, de una especie de captura de la vida o, en otras palabras, de formas de administración de la vida y de control de la riqueza que operan en una esfera diferente a la del Estado –aunque no desconexa con el mismo–, en una *segunda realidad*. De ahí se desprende que es necesario enviar señales a la sociedad de que *algo* está actuando *allí*, algo se incuba y se preanuncia, algo acecha, como el huevo de la serpiente, al mismo tiempo secreto y visible. Lo que está del lado visible es un poder que existe y dicta sus reglas y sentencias, y lo que está del lado invisible es el modo en que se constituye, alimenta y reproduce ese poder. Ese lado invisible arroja, desde las sombras, cuerpos inertes de mujeres a la superficie, como evidencia de su capacidad de control y poder de arbitrio sobre la vida. No podría haber mensaje más claro y fácil de comprender.

Por eso, considero que es un error circunscribir lo que nos pasa a las mujeres al campo de la intimidad, como también creo que es equivocado que getifiquemos el tema, como he dicho muchas veces, pues tenemos que entenderlo como un termómetro de los tiempos, como un índice para diagnosticar la fase histórica por la que estamos atravesando. La crueldad creciente no solo en la forma de cometer los crímenes misóginos sino también en el modo de descartar los cuerpos en los basurales y sumideros, representan cabalmente el desprecio manifiesto por la vida y exhiben de la forma más explícita posible una capacidad de indiferencia que ya ni provoca asombro. Aprender a no sentir, aprender a no reconocer el dolor propio o ajeno, desensitizar-se, al calor de las pruebas exigidas por el mandato corporativo de la masculinidad y de las corporaciones armadas de varios tipos, estatales o para-estatales, forjan la personalidad de estructura psicopática funcional a esta fase histórica y apocalíptica del capital. El mundo de *dueños* que habitamos necesita de personalidades no empáticas, de sujetos incapaces de experimentar la conmutabilidad de las posiciones, es decir, de ponerse en el lugar delo otro. No se trata simplemente de violencia, sino de un tipo de violencia muy particular por la cual la victoria, la aniquilación, no resulta de una muerte humana sino de la substracción de la humanidad de lo aniquilado. Matar como robo de la sacralidad de la

vida, matar sin consecuencia porque la vida de aquel ser era meramente cosa y sus restos chatarra. Matar sin que sea muerte, muerte humana. Son muertes sin ritual, que nos recuerdan muy de cerca la figura tan bien analizada por Giorgio Agamben, *Homo saccer*: su eliminación no es un homicidio, asesinarlo no es crimen.

Las preguntas:

— Planteas que del Estado prácticamente no se puede esperar nada...

— R. S.: En un mundo de dueños, la consecuencia inmediata es la falencia institucional, porque las instituciones colapsan frente a su ilimitado poder de compra. Ese mundo de dueños asesorado por inteligencias corporativas se especializa en buscar esas brechas por donde las instituciones se quiebran y se vuelven porosas. No digo que no se puede esperar nada del Estado, ni que debamos retirarnos completamente de toda lucha en el campo estatal. Lo que sostengo es que debe ser un camino anfibio, es decir, dentro y fuera del Estado. La falencia institucional en nuestros países viene de muy lejos. Nuestros Estados criollos, nuestros estados republicanos, concebidos por elites criollas más continuistas que rupturistas para recibir la herencia colonial, fueron construidos precisamente para su apropiabilidad. Esa es una característica de nuestra historia y de la naturaleza de nuestros estados republicanos: fueron construidos para que una elite heredera, la elite criolla, pudiese administrar esos bienes que pasaron de mano de la administración ultramarina a manos de la administración local. Entonces, desde el principio, desde su fundación, esos estados nacionales son frágiles vulnerables a la apropiación por las élites. Por otro lado, aun con los gobiernos más populares que hemos tenido como es el caso de los progresismos, la visión de la historia desde el Estado es cortoplacista: se entrega el territorio a los extractivismos, se hace una apuesta rápida al mercado global con las mercancías del suelo, agrediendo el arraigo comunitario y territorial y la soberanía alimentar de la gente, para que entren las divisas que permitirán la expansión del consumo como forma de "progreso" y enriquecimiento. La gente que ha vivido en los márgenes, en los pueblos, el mundo campesino indígena, el "mundo-

aldea" como lo he llamado, el mundo que mantiene todavía un organización comunitaria, con formas colectivistas de existencia, ve la historia en un plazo mucho más lento, en un tiempo más largo y se esconde del estado: utiliza del Estado aquello que es aprovechable y nada más. Es lo que llamé "comunidades a puerta semi-abierta", pues han permaneciendo en la clandestinidad por siglos, en una fase de ocultamiento, de disimulo o de invisibilidad como estrategia de sobrevivencia. Ahora, cuando la fase multicultural posguerra fría[7] les dice "visibilícense, digan quiénes son, identifíquense, clasifíquense: ¿negros?, ¿indios?, ¿mujeres?" les demanda que suspendan la estrategia que los mantuvo vivos hasta el presente. Porque es cuando se fundan las repúblicas criollas muchos pueblos indígenas se esconden y pasan a lo que debe considerarse como una larga clandestinidad. Mostraron su extraordinaria inteligencia estratégica al percibir esas repúblicas, que los habían convocado a luchar en las guerras de la independencia, no cumplirían su palabra y vendrían por más. Negros e indígenas nunca bajaron la guardia con relación al estado, nunca dejaron de entender que los hilos del estado están en las manos de una elite gestora criolla y traicionera. En síntesis: el Estado es el otro y tiene dueños. Si ofrece un recurso entreabro la puerta, tomo el recurso y cierro la puerta de inmediato, no me dejo intervenir, permanezco en el pliegue. Porque el estado tiene una historia criolla que nunca ha efectuado la ruptura esperada con respecto al orden colonial. Y jamás perdió la exterioridad con relación a lo administrado, lo que es precisamente inherente a la relación colonial. Poner todas las fichas de nuestro juego en el campo estatal es un error, y eso es lo que los pueblos *amefricanos* o *afroindígenas*, con su inteligencia estratégica y su capacidad de sobrevivir a quinientos años de masacre, nos enseñan. Dicho esto, agrego: ¿y cuándo se ha visto a un Estado reintegrar y supervisar la restauración del tejido comunitario?, ¿cuándo se lo ha visto devolver comunidad?

---

[7] Ver sobre esto *La Nación y sus otros* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

Considero que el proceso de la conquista no se encerró nunca. Al hacer el peritaje para el tribunal del caso Sepur Zarco en Guatemala, pude comprobar que la guerra represiva del estado autoritario de los años 80 contra los pueblos mayas fue muy similar a la conquista del siglo XVI: el mismo espectáculo de la barbarie de los conquistadores en el genocidio americano. Todas las regiones del continente donde existen comunidades asentadas sobre el territorio están bajo la permanente amenaza de la acometida de grupos armados, pistoleros, bandas de asesinos a sueldo a mando de empresas interesadas en tomar sus tierras. Los métodos no difieren en mucho de los de la Conquista del Nuevo Mundo, cuyas acciones efectivas no se realizaron, como enseñan los libros de historia, en dependencia y obediencia de las leyes de Indias, sino por bandas sueltas que no respetaron ninguna ley y diezmaron las aldeas por las que pasaron, limpiando el terreno para su apropiación. En Brasil, los célebres y homenajeados *bandeirantes* fueron esto, y no otra cosa: plantaron bandera en medio de una anomia general. Es por eso que, sin desestimar el fecundo concepto de *colonialidad,* he empezado a hablar de la *conquistualidad* permanente, porque veo en el presente el *modus operandi* de la conquista en pleno vigor entre nosotros.

Por otro lado, Estado y empresa son dos caras de la misma moneda. El discurso de los Derechos Humanos intenta ser un cerco y blindar, preservar el Estado de la presión empresarial. Ahora bien, ¿lo consigue?; ¿cuál es el grado de eficacia de ese discurso y de eficiencia de sus métodos? Esto debe ser evaluado constantemente porque, aunque no se debe abandonar el campo estatal, debemos ser lo más objetivos posible para evaluar la fragilidad del discurso de los Derechos Humanos en relación a esa gran alianza entre el Estado y las empresas. La pregunta sería: ¿cómo pensar en una gestión, en un gobierno, en alguna forma de administración en la cual ni el pacto con los intereses corporativos ni el foco y la expectativa puestos en el mercado global guíen la política? Una forma es aprender de los pueblos que han conseguido garantizar la vida en las peores condiciones de masacre. Una red de sustentación comunitaria formada por familiares y vecinos rescata a los más vulnerables e impide la miseria absoluta. Entre nosotros, en nuestro continente,

inclusive en las grandes urbes, palpitan formas de existencia a las que he caracterizado como "tecnologías de sociabilidad" propias, de raíz colectivista y comunitaria, retazos y jirones de tejido comunitario que no son funcionales al proyecto histórico del capital porque no son productivistas ni consumistas, y priorizan la relación y no las cosas, el enriquecimiento y lucro. A partir de esos fragmentos hay que reconstruir las formas o "tecnologías" de sociabilidad, de afectividad e incluso de corporalidad que preservan su vitalidad en esos nichos. Eso es importante porque las respuestas y los caminos vendrán de la sociedad y no del Estado.

— ¿Cuál sería el rol de la intelectualidad para poder trabajar en estos espacios de confección de lo grupal sin caer en lo estatal, en las corporaciones? Y en este escenario, ¿de dónde surgirán los liderazgos si lo político está destruido?

— R. S.: He pensado mucho acerca de cuál es mi papel en estos casos. Lo primero es la docilidad o disponibilidad ante la interpelación de quienes antes, en el quehacer antropológico, era el "nativo"; dejarse preguntar y poner a su disposición lo que sabemos hacer. La otra tarea es producir retóricas de valor. Nuestro mundo contiene –como acabo de decir– *tecnologías de sociabilidad* de gran valor para la preservación de la vida y elecciones por parte de sus sociedades que van en sentido divergente, contrario y disfuncional con relación al productivismo y a la acumulación. Pues es posible contraponer dos mundos, organizados en torno de dos grandes proyectos históricos con sus metas propias y divergentes de felicidad, de buena vida: uno de ellos apunta a un sentido de realización cuyo centro son "las cosas": es el proyecto histórico del capital. Las formas de felicidad del otro mundo tienen su centro en la sociabilidad y en el campo relacional. ¿Estamos dispuestos, muchos de nosotros, a sacrificar riqueza y consumo, por otras formas de felicidad, de bienestar, que dependen de la inversión en un mundo relacional, en el cual la reciprocidad mantiene los lazos comunitarios en pie? En nuestro continente existe y es constatable esa opción. Sin embargo, carecemos de retóricas de valor. El mundo del norte, de los valores eurocéntricos, tiene una retórica poderosísima: productivismo, desarrollo y crecimiento económico se han acreditado como

valores imperativos, indiscutibles, más allá de cualquier duda. Eso se debe a que su retórica es canalizada a diario a través de los medios y la educación. Estos valores son funcionales al para aportar al proyecto histórico del capital. El otro proyecto carece de retóricas. Si bien existe en la experiencia de las personas, no hemos tenido la capacidad de identificar cuáles son sus características y sus mecanismos de producción y reproducción ni de dotarlo de un vocabulario de valor. No sabemos decir que invertir en la permanencia de un mundo en el que priorizan los vínculos es apostar a otra forma de felicidad. No sabemos afirmar que existe un valor en el principio de vincularidad, en la razón vincular, porque nos han robado ese vocabulario sin que nos diéramos cuenta y no hemos sabido reconstruirlo a partir de la experiencia y las elecciones que en el día a día en verdad hacemos. No sabemos nada acerca de formas de bienestar que están entre nosotros y constituyen nuestras "tecnologías de sociabilidad" ni cómo argumentar en su favor y contra todo lo que las destituye. Ese es el trabajo de los intelectuales, contribuir con la verbalización y la formular esas retórica de valor que nos están faltando.

En lo que respecta a los tipos de liderazgos, creo que hay dos: el que se transforma en un líder político que obtiene privilegios y sus derechos aumentan por encima del resto de la comunidad por estar en un posición de cacicazgo, y el líder que tiene conciencia de esa posibilidad perversa e interpone estrategias para inviabilizarla, para protegerse. Por otro lado, en muchos mundos comunitarios continúan en pie estrategias en la forma de normas para el ejercicio de los mandatos. Esas normas son de varios tipos, siendo las más comunes, la que garantiza que el papel de autoridad se entienda más como una obligación, un sacrificio, que una prebenda o beneficio para el ocupante del cargo, y haciendo que el liderazgo sea necesariamente rotativo. En general, en el medio genuinamente comunitario, en el que esas normas están vigentes, la gente no quiere ser autoridad, porque en el período en que ejerce como tal, debe dejar de ocuparse de sus cultivos y de sus negocios. Esto es muy interesante, pues hay una diferencia muy grande en dos concepciones distintas de autoridad: la autoridad como alguien a quien le pesa tener que donar su tiempo, su energía y su inteligencia para un bien colectivo, y la auto-

ridad que entiende que cuando pasa a ocupar un cargo consigue acceder a más oportunidades y más privilegios. Se trata de una diferencia muy fundamental, que los autores que trabajan en el campo antropológico del pluralismo jurídico perciben en las jurisdicciones indígenas. Hay diferentes tipos de derechos. Es necesario huir del atesoramiento del poder y de las vanguardias que, aun cuando esclarecidas, desprecian la inteligencia de quienes han sobrevivido quinientos años de penuria y, por eso mismo, tienen mucho enseñar.

Contra-pedagogías de la crueldad. Clase 3

— F.L.R.: En nuestro último[1] encuentro se planteó una pregunta que nos gustaría retomar: la cuestión del ingreso de las minorías étnicas a las universidades.

— R. S.: Cualquier visitante extranjero en una universidad de élite en Brasil –es decir, una universidad pública, porque las universidades públicas en Brasil son o, mejor dicho, eran, hasta hace poco, solamente frecuentadas por quienes podían pagar una educación muy cara desde los primeros años de escolaridad– nota que el Brasil no está en la universidad. La universidad hasta hace muy poco era una universidad blanca, en país donde la mayoría tiene la marca racial de la afrodescendencia. Como consecuencia de la reprobación sumaria de un alumno negro –nuestro primer alumno negro, sin ambigüedad de color, en el programa de doctorado– por parte de un profesor de Antropología en 1998, comenzamos una lucha que, inicialmente, fue por la revisión de la nota y la aprobación de ese estudiante en aquella materia obligatoria, y al año siguiente por lo que se llamó en Brasil la *lucha por las cuotas (a luta pelas cotas)*. Era evidente que la universidad tenía que ennegrecerse. Ese fue un proceso que definitivamente *nombró la raza* en Brasil y que, más tarde, como intenté mostrar en mis textos *El color de la cárcel en América Latina* y *Los Cauces profundos de la raza latinoamericana,*

[1] Se refiere a la entrevista realizada por Adriano Peirone en la Facultad Libre de Rosario en agosto de 2016 https://www.youtube.com/watch?v=siXG9c4Fkg0&t=310s

me permitieron entender que la raza es una dimensión no nombrada en nuestro continente, excepto dentro de los guetos del movimiento social contra el racismo. Y la propuesta de una política de cuotas para estudiantes negros en Brasil *nombró la raza* porque amenazó con democratizar racialmente el vivero de las élites, es decir, el útero en que las élites blanqueadas se reproducen: la universidad.

Digo élites blanqueadas y no *blancas* porque en nuestro continente nadie es blanco, ni aquellas personas que cabellos rubios y ojos claros. Quien cruzó la línea norte-sur y vivió en los países del norte geopolítico, en Europa o los Estados Unidos, sabe muy bien que somos emanaciones de un paisaje colonial, colonizado, que nos impregna de su no-blancura independientemente del color de nuestra piel. Porque el ojo que atribuye raza, el ojo que racializa, conoce la historia y sabe a qué paisaje pertenece nuestro cuerpo y qué paisaje lo tiñe con su color. Ese ojo nos atribuye una raza que es la que, muchos de nosotros, hijos o nietos de europeos, no sabíamos que teníamos. De modo que hay que pensar la universidad y lo que hacemos en la universidad desde la constatación de esa verdad, e intentar mover el piso del eurocentrismo que es, en realidad, el otro nombre para el racismo. Si el racismo es el racismo de los cuerpos, el eurocentrismo es el racismo de los saberes y productos que esos cuerpos producen.

Es así que lo que los cuerpos que son una emanación de este paisaje piensan nunca alcanza la categoría de *teoría*. En la estricta división mundial de trabajo intelectual, somos consumidores pero nunca productores de pensamiento, de categorías teóricas. Lo impide una reserva de mercado de la producción teórica. Pensar es para el Norte, repetir es para el Sur... ¿Y a qué se debe la estricta vigilancia sobre el teorizar? Al hecho de que quien teoriza formatea la realidad. Formular categorías es dar forma al cosmos, modelar el mundo y encaminar la historia. La capacidad teórica, la imaginación teórica es la más poderosa de todas las actividades humanas. Sin embargo, acatamos esa expulsión del reino del pensamiento de forma inaceptablemente dócil: les enseñamos a nuestros alumnos que la universidad es para aprender, en el sentido de adquirir conocimiento. ¿Y de aprender qué? Aprender lo ya pensado... Con un subtexto

inaudible pero presente: lo ya pensado en otro lugar. En un lugar que no es aquí, que está lejos de aquí, en otra parte, por gente inaccesible. La teoría es blanca, la repetición es no-blanca. Los modelizadores del mundo son blancos, los consumidores de sus categorías somos no-blancos. Esa realidad es lo que describe la idea de una *colonialidad del saber.* Es por eso que la lucha por la incusión de los indígenas y afro-descendientes en la educación superior fue y es un paso clave para mirarnos en algún espejo que nos diga, de verdad, quiénes somos.

— F.L.R.: La segunda pregunta se relaciona con el trabajo arduo que tuviste para vincular la teoría de la colonialidad con las perspectivas de género.

— R. S.: Mi apoyo teórico es la perspectiva de la colonialidad del poder y el pensamiento de su gran formulador, Aníbal Quijano. Así lo expreso en mi libro *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*[2], especialmente en su primer capítulo: "Aníbal Quijano y la perspectiva de la *colonialidad del poder*". Ese texto ordena y muestra la extraordinaria coherencia y complejidad del pensamiento de ese autor. Lo escribí inicialmente para la antología organizada por José Luis Coraggio y Jean Louis Laville *Reinventar la izquierda en el siglo veintiuno*[3], donde se publicó como "La perspectiva de la colonialidad del poder y el giro decolonial". Luego fue republicado en la *Revista Casa las Américas*. Finalmente, en una versión más completa y con algunas modificaciones, formó parte del libro de 2016.

Lo importantes es decir que en el centro de la perspectiva de la colonialidad está la raza. Comprendí la importancia de esto principalmente por las reacciones del público, que muchas veces son muy virulentas cuando se afirma que en el centro de la acumulación y de la expropiación se encuentra la raza, que es, para Quijano, la más

[2] Buenos Aires: Prometeo, 2015.

[3] Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento-CLACSO, 2014 , luego traducido al francés: Jean-Louis Laville & José Luis Coraggio (dir.): *Les Gauches du XXIe Siècle.* Un Dialogue Nord-Sud. Paris: Le Bord de l'eau, 2016.

importante invención del proceso de conquista y colonización. Es la raza lo que permite la narrativa del desarrollo y la subdivisión del mundo en desarrollado y subresarrolado. Esos dos conceptos, a pesar de ser aparentemente técnicos, tienen color. Asimismo, la raza y la cuestión del desarrollo se encuentran en el centro de la división del trabajo intelectual a que hice referencia: la división mundial entre cuerpos que producen valor, que agregan valor a sus saberes y productos, cuerpos con *capital racial*, y cuerpos cuyos saberes y productos son desprovistos de valor. Por consiguiente, la raza es central como instrumento que permite, por una parte, la apropiación de valor no reconocido, y, por otra, una división del mundo que no se ha roto nunca más, que se ha instalado con el proceso de conquista y colonización y permanece. Es ese un paradigma de lectura y clasificación del mundo que se instala en muy poco tiempo a partir del momento del "descubrimiento". Si bien nuestro lenguaje naturalmente se desliza a hablar de un descubrimiento, se trata de una construcción falsa del pasado. En primer lugar, porque, como dice Quijano, "no existía un descubridor", no existía Europa y no existía España, una entidad política que se fue constituyendo al mismo tiempo. No se trató de una invasión desde una nación, sino de la propia construcción de esa nación mediante una guerra. Sin embargo, nos deslizamos, ¿por qué?; y es ahí donde encontramos el giro decolonial. Se conoce por "giro" porque es una inversión tan radical de la forma en que habitualmente pensamos la historia y la sociedad, que su analogía es el giro copernicano: un viraje cosmológico.

Podríamos resumir ese viraje así: toda narrativa de lo sucedido tiene necesariamente que usar un vocabulario posterior a lo que sucedió. Es prácticamente imposible narrar la historia de la conquista y de la colonización con un vocabulario que no haya sido generado a partir del evento –y que por lo tanto no existía antes o durante el mismo. Todo el vocabulario con el que contamos para contar esa historia es posterior e incapaz de describirla. Como afirma Quijano: "América, Europa, el negro, el blanco, el indio, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día". Es una frase extraordinaria, que cuando la pensamos en toda su profundidad, nuestra posición y

perspectiva se transforma. Es decir, hacemos una pirueta y caemos en tierra mirando en otra dirección, algo sucede que cambia nuestra visión del mundo. ¿Por qué? El mismo Marx lo dice: "Sin las minas americanas no existe la acumulación primitiva". Es decir, sin Potosí, no hay capitalismo. También, dice Quijano, sin América no hay modernidad. Y esa es la gran torsión que le impone a la lectura habitual de la historia, que ve en los descubrimientos europeos el camino de la modernidad. Sin embargo, esos descubrimientos necesitaban contar con la aprobación de la historia sagrada, un pasado cuya llave custodiaba la Iglesia. Solamente cuando las frágiles carabelas tocan estas costas, se inaugura un valor que no existía antes: el valor de la novedad. El valor se traslada, así, dice Quijano, del pasado al futuro. A partir de ese momento lo que valida será el futuro, y ese es es el valor por excelencia que define la modernidad. No existe modernidad, dice Quijano, sin el valor de lo nuevo, del descubrimiento, de la invención. Es en América que se inaugura y se hace posible la modernidad. Quijano publica, en 1993, en coautoría con Immanuel Wallerstein, uno de los textos fundacionales de este pensamiento; "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". Por lo que allí dicen, queda claro que Wallerstein acepta que el sistema-mundo descripto en su obra solo puede originarse a partir del evento americano. Eso es muy importante para nosotros. Por eso esta perspectiva es muy distinta de la perspectiva post-colonial asiática o africana, a pesar de tener aspectos en común.

— F.L.R.: ¿Por qué Aníbal Quijano no se refiere al sujeto poscolonial?

— R. S.: Quijano nunca dice "poscolonial", y cuando se le pregunta por qué responde que para él lo poscolonial no existe. Responde que la colonialidad instalada como estructura es una construcción del mundo que nunca dejó de existir. Entonces, ¿qué sería lo poscolonial?, ¿dónde lo encontramos? La diferencia más evidente entre la teoría postcolonial y el pensamiento decolonial, naturalmente, es que la primera representa el pensamiento de autores de naciones fundadas a principios del siglo XX, en las que la administración colonial propiamente dicha solo se encerró hace aproximadamente

un siglo, mientras las naciones latinoamericanas tienen doscientos años de "independencia". Esos autores escriben en sus lenguas de colonización, que son lenguas hegemónicas, pues corresponden a imperios coloniales que se mantuvieron en pie hasta recientemente y que preservan hasta hoy su influencia en los territorios que administraron. Escribí "independencia" entre comillas para hacer notar que debemos considerar la así llamada gesta independentista con escepticismo, pues a pesar de que fue una empresa que congregó una gran variedad de actores, incluyendo también la masiva participación de indígenas y descendientes de esclavos africanos, con su consumación los sectores rupturistas con el orden colonial fueron traicionados y expulsados del papel que hubieran merecido en la construcción de los estados republicanos, y el sector continuista se apropió de las luchas y de la herencia colonial por medio de una institucionalidad diseñada a su medida, y propicia para ser apropiada por la élite criolla heredera del botín colonial.

"Tampoco la idea de subalterno me gusta", dice Aníbal. Yo misma ya había hecho una crítica a la idea de subalternidad, porque los autores de la perspectiva poscolonial no dudan en ningún momento de que el centro del mundo está en Europa, y cuando afirman que Europa necesita de su *alter,* su *otro* subordinado, su *sub-alternizado*, para poder constituirse como el *centro,* lo analizan desde la perspectiva de Europa y parecen creer que ese *otro* queda totalmente devorado por su funcionalidad al proyecto europeo. Pero, como he afirmado algunas veces[4], a pesar de que Europa va construyendo su referencia a partir de quienes estamos fuera de Europa –es muy interesante esa idea–, de manera que la palanca que la arremesa a la posición central se encuentra en la periferia y, por lo tanto, la existencia de una periferia le es indispensable, sin embargo, en esta

[4] Ver la entrevista realizada para el ciclo *Lectura Mundi* de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina, en noviembre de 2013, como parte del seminario *La Lengua Subalterna,* en la ocasión de la visita de Gayatri Spivak a esa Universidad, en https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y

construcción teórica, en esta modelización, los autores poscoloniales no erosionan la certeza de la supremacía europea. En Quijano la construcción es diferente, pues construye su perspectiva desde acá, desde nuestros paisajes, que nos constituyen, de los cuales nosotros somos emanaciones[5] y desde donde dirigimos nuestra mirada al mundo.

Si hay una *expertise* en el ojo europeo es la *expertise* de la racialización; sabe muy bien adjudicar y distribuir estatus relativos, posiciones en un quién es quién asimétrico, y decidir qué discurso validar y a cuál destituir de valor. El capital racial es una decisión europea, política, arbitraria. La subalternización, por lo tanto, es una construcción del ojo de Europa sobre el mundo, y el eurocentrismo, como he explicado, no es otra cosa que el valor negativo atribuido a los productos, saberes y tecnologías de sociabilidad de los no-europeos o no-blancos, por lo tanto, no es otra cosa que racismo también. Es difícil entender por qué Quijano no usa el concepto de "subalterno". Mi forma de explicar esa negativa parte de mi propia experiencia en el campo, con las gentes con que he trabajado, pues he vivido, como antropóloga, con pueblos, con comunidades, que tienen el ombligo adentro. Es decir, con personas que cuando salen a trabajar, inclusive en bolsones ciudadanos, como lavanderas, como estibadores del puerto, distribuidores de cerveza, saben muy bien que no están en su propio mundo, pero cuando vuelven a su terreno, a su casa y a su comunidad, que puede ser urbana y barrial o campesino indígena, cierran la puerta, y se ocultan en el pliegue territorial por donde su historia, su proyecto histórico, sigue su camino. En el mundo *amefricano*[6], para usar la preciosa categoría de la pensadora afro-indo-brasilera Lelia González, o *afroindígena*, existe una conciencia muy clara de que hay un mundo

[5] "Los cauces profundos de la raza latinoamericana". *Ibidem*.

[6] *Gonzalez, Lélia.* A categoria político-cultural de *amefricanidade*. In: Tempo Brasileiro. Tempo Brasileiro. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

intra-comunitario que lleva su existencia por fuera de la Nación y del Estado, siempre eurocéntrico, siempre traidor[7]. Es por eso que subalternizar la no-blancura es problemática, porque esa no-blancura lleva una existencia anfibia –de la cual deberíamos aprender– solo es subalterna cuando se ve obligada a transitar por el mundo del blanco o intervenida en su mundo pero, en el pliegue o escondite que la hospeda, habla, delibera y decide. De lo contrario, por ejemplo, ¿cómo podríamos entender que pueblos enteros como los huarpes de San Juan y Mendoza, o los tupí namba en Brasil, entre tantos otros tantos, hayan decidido entrar a una clandestinidad de doscientos años, camuflándose como campesinos, pastores y puesteros, para sobrevivir durante las repúblicas?, ¿cómo lo deliberaron, cómo lo decidieron?, ¿cómo llegaron, entre todos los miembros sobrevivientes de las masacres de cada uno de estos pueblos, a la sabia conclusión de que las repúblicas criollas embestirían aún con más contumacia en su codicia por apropiarse de cada migaja restante de la herencia colonial? Aquí me remito a la obra de Diego Escolar[8], que relata este proceso de ocultamiento y afloramiento de los huarpes. Diego, que pasó su adolescencia en la provincia de San Juan, y convivió en proximidad con puesteros trasandinos acompañando, desde muy joven, sus travesías por los pisos cordilleranos con el cambio de estaciones, recibió un día la revelación del gran secreto de estos pastores: Nosotros somos los huarpes, y acá estamos. Existimos. Lo hemos ocultado". ¿y cómo no lo irían a ocultar si su acta de defunción ya estaba sellada por Sarmiento? Digo entonces: ¿acaso no es ésta una decisión de clandestinidad necesariamente

[7] Me he referido otras veces a la vision de la naturaleza desleal y traicionera del Estado, encarnada en la figura de Iemanjá, ver por ejemplo: "A vida privada de Iemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso politico para compreender o Brasil", en Segato, Rita: *Santos e Daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília: EdUnB, 1995 e 2005

[8] Ver, entre otros bellos textos, Escolar, Diego: *Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Buenos Aires: Prometeo, 2007.

resultante de una deliberación colectiva? Por lo tanto, ¿es posible decir que estas gentes son subalternas, y que "no hablan" por sí? Pues el "subalterno" lo es solo frente al Estado y sus operadores, siempre eurocéntricos en sus valores y sus pactos, pero cuando delibera internamente, intra-comunitariamente, no hay subalternidad alguna y tiene muy claramente su proyecto histórico de continuar como pueblo bajo la luz del sol. Son un mundo con el ombligo adentro.

El nuestro es un continente de desertores, la mayor parte de sus habitantes lleva sangre amefricana, y ha decidido traicionar esa sangre, correrse de ella, disimularla, es decir, desertarla. Sin embargo, existen todavía quienes no han desertado. Comprender esa decisión no es fácil, pero es posible suponer que por detrás de ella se encuentra una inteligencia de otro orden y una capacidad de mirada a largo plazo, otra forma de estar en la temporalidad que llamamos historia. Por detrás de esa decisión se encuentra la adhesión a un "proyecto histórico" propio, disfuncional al proyecto histórico del capital –por razones que detallo en mi texto "Que cada pueblo teja los hilos de su historia"[9] prefiero en general hablar de "proyecto histórico" más que de "cultura". La idea de que existen "pueblos de costumbres" y "pueblos de historia" es falsa y es racista. Pensar que el blanco tiene historia y el no-blanco tiene costumbres es racismo epistémico, eurocentrismo. Esa gente ha pensado cómo continuar con su historia, deliberando con gran inteligencia cómo sobrevivir a la masacre, al genocidio y al etnocidio... sin desertar, porque no desertar significa mantener en pie valores que podrán salvar la especie y la vida en el planeta. Por otro lado, muchos miembros de familias que habían abdicado y renegado de su pertenencia a estos linajes y optado por sus linajes blancos están hoy retornando. Solamente la perspectiva de la colonialidad del poder nos da un vocabulario para hablar de esta reatadura con los hilos de la memoria y los cauces de la raza que habían sido clausurados por el proyecto colonial.

[9] En *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos*, ob. cit.

—Respecto de los modos o modelos de resistencia, en el seminario nos hablaste de desobediencias capilares y de observar más las prácticas. Y queríamos preguntar sobre estos modelos de resistencia, que deben ser pensados desde lógicas colectivas, que rescaten el aspecto de la dimensión política de las luchas que se están llevando a cabo; lo estábamos pensando sobre todo en relación a las luchas de género, a la diferenciación y la necesidad de especificar lo eminentemente político en las luchas de género; y también nos gustaría pensarlo en vinculación con modelos de resistencia que busquen no solamente incidencia en el ámbito estatal...

— R. S.: Todos nosotros –y en la Argentina, desde la generación del 80– estamos formados en los moldes que la élite operadora del estado diseñó para formar una nación única en el espacio conquistado. Esos moldes son la escuela, el servicio militar y el higienismo. Jorge Salesi, en su libro *Médicos, maleantes y maricas*[10], trata sobre el papel del higienismo, del servicio militar y de la escuela en nuestro país, y coloca el énfasis principalmente en el rol que tuvo el higienismo para europeizarnos. Los moldes del proyecto unificador de las naciones han sido poderosos en nuestro continente y en especial en la Argentina, como he defendido en *La Nación y sus otros*[11]. En un texto todavía inconcluso analizo los cuadros históricos emblemáticos de tres naciones del continente, entre ellos el del cabildo de Mayo para la Argentina. Considero una pintura histórica como emblemática de una nación aquella que es revisitada hasta el presente en una gran diversidad de medios y soportes. Su principal característica es que captura una estructura de relaciones fundacional de la nación que representa, que se va a mantener estable a lo largo de la historia y será actualizada y comentada cíclicamente. Por ejemplo, como imagen de una nación unificada por el Estado, los guardapolvos blancos representan una función análoga a la de los paraguas de mayo ante el cabildo en 1810. Los paraguas de mayo remiten a una

[10] Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 1995.

[11] Especialmente, en el capítulo "Una vocación de minoría" en *La Nación y sus Otros* Buenos Aires: Prometeo, 2007.

nación clonada, homogeneizada, masificada desde el balcón del estado, plasmada en la tela cien años después de su fundación –en 1910– y revisitada en diversas otras situaciones históricas de forma muy semejante. Lo que está representado allí es precisamente la fundación del Estado y su relación con la gente, mediada por un referente universal que ecualiza, que tamiza por su grilla homogeneizadora a a población: los paraguas, y más tarde los guardapolvos escolares. El lado luminoso y el lado sombrío de la "igualdad". Y voy a esto: todo lo que no podrá ser procesado, digerido y traducido de alguna manera por el tamiz del referente universal se transformará en resto, en residuo, en anomalía de la masa ciudadana. De allí en adelante, las mujeres y todos los "otros" del Hombre-Humanidad estatal universal, tendremos que ejecutar innumerables travestismos para poder hablar profesoralmente, para poder hablar burocráticamente, para poder hablar políticamente, en fin, para adecuarnos al comportamiento del sujeto homologado del Estado y de la esfera pública. El proceso moderno digiere la diferencia, la procesa en una máquina trituradora para transformarla en alguna variante de este sujeto del ágora estatal.

En el mundo del Uno, como dije en la clase pasada, todo lo que no pueda ser homologado por el filtro del Hombre, sujeto de la política, será transformado en anomalía, expelido como residuo, un resto de la política. En ese mundo no hay democracia radical, ni tampoco hay política de las identidad, porque, como argumento en *La Nación y sus otros,* en el multiculturalismo anodino y global las identidades políticas son una adaptación procesada, pasteurizada, del mundo del uno, que las enlata y las transforma en tipos ecualizadas aptos para su digestión. La diferencia radical de proyectos históricos, de metas de bienestar divergentes, ahí se extingue.

La esfera pública es el mundo del referente universal y del canon de la coherencia. En otras sociedades no existe el problema de la coherencia. El tema de las religiones es un buen ejemplo. Alguien que participa todos los años del culto al cosmos pachamámico también puede ser católico, y en algunos casos raros puede entrar incluso a alguna iglesia evangélica. Puede ser budista, no habría ningún problema. La gente del candomblé, aquélla con la que me en-

contré en Recife en mi primer paso en la comprensión de la diferencia, va a la iglesia. Les he dicho: "Pero ¿cómo?, ¿sos católico?", y la respuesta fue: "Cuando deseo pensar que podré ir al cielo... voy a la iglesia". No hay un problema de coherencia allí. En el hinduismo tampoco lo hay; en mis años como estudiante en Europa, veía cómo mis colegas frecuentaban el ritual de cualquier iglesia que estuviera disponible. Por el contrario, las reliciones monoteístas son monopólicas, son excluyentes. Las religiones no monoteístas no lo son ni procesan las diferencias buscando compatibilizarlas. Simplemente transitan entre diferentes registros de emocionalidad, de sentimentalidad e inclusive de lógica. No hay una búsqueda de coherencia. A esa experiencia Europa no puede acceder: su pura lógica se lo impide. La gran deficiencia de ese otro mundo, el mundo nuestro, que habita nuestros paisajes, donde A y no-A pueden ser verdades al mismo tiempo y no se excluyen, es que carece de una retórica para defender su grandeza. Ese es, como ya dije aquí, nuestro papel, el papel de los que trabajamos con la palabra: formular una retórica para la grandeza que existe en un mundo no coherente, en un mundo múltiple, en un mundo radicalmente plural, mientras la colonial modernidad del occidente es, como he explicado, el mundo del Uno.

¿A dónde es han dirigido nuestras luchas, nuestros esfuerzos en el campo de la política? ¿Cuál ha sido nuestra apuesta como movimientos sociales? A introducir cambios en el campo estatal, a obtener avances en el campo de la letra. Pero ese campo estatal tiene el ADN masculino, está construido a imagen y semejanza del hombre, pertenece a la historia de la masculinidad. De ahí decorre también su fragilidad, su vulnerabilidad al eurocentrismo. Tanto durante la conquista y el período colonial, como después, en la república, los hombres han estado en lo que llamé *posición bisagra* entre dos mundos: un pie entre su gente, y un pie en la relación con el blanco, pues son lo que han llevado la guerra y, después de la derrota, la negociación con el frente colonial. Es por eso que son los hombres que han sido los conquistados, y también los cooptados y seducidos más fácilmente por el hombre blanco. Las mujeres de las sociedades originarias son las sujetas del *arraigo*; en muchos pueblos se les prohibe hablar la lengua del colonizador, el español o el portu-

gués, hasta después de los siete años. Esta prohibición es muchas veces condenada por el feminismo eurocéntrico, pues parece colocar a las mujeres en desventaja para llevar sus luchas a la esfera pública y al estado. Sin embargo, preserva su papel, al garantizar que permanecerán arraigadas y a cargo de la custodia del proyecto histórico de su pueblo de permanecer diferenciado dentro de la nación. Esta regla no coloca a la mujer fuera de la política, como podría pensarse, sino que la prepara para representar el proyecto de una política otra, de una alternativa para la política colonial-patriarcal-estatal. Muy diferente es la situación de los hombres, por su doble lealtad, por un lado a su familia, a su comunidad y su pueblo, pero, por el otro, al código corporativo de su masculinidad, que sujeta al hombre al canon de la masculinidad vencedora. Es por eso que cuando llega el blanco y vence en la guerra, su masculinidad y concepción de la sexualidad se vuelve paradigmática para el hombre indígena también. El vencido pasa a acatar el canon de la masculinidad victoriosa. El indio aprende la sexualidad del blanco. En otras palabras, se criolliza, se acriolla y, en su inseguridad racial y viril, pasa a ejercer una violencia emanada del más virulento prejuicio patriarcal. Tardé mucho tiempo en entender que criollo... es una mala palabra.

— F.L.R.: ¿Por qué "criollo" es una mala palabra?

— R.S.: Porque criollo es sinónimo de racista, de misógino, de homofóbico, de transfóbico y de especista. Lo vemos en la calle todos los días, no hace falta ninguna explicación. Me impresiona que las audiencias, cuando lo digo, se llevan un susto, parece que les diera un golpe en la boca del estómago, y al instante... les cae la ficha... Reconocen lo que acabo de decir. Esta escena se repite cada vez que hablo. Es una verdad autoevidente, la vemos en la calle, en la actitud de las personas, que ni saben que son misóginas y racistas, porque es el aire que respiran, son las normas de convivencia y el producto de su socialización en la casa y en la escuela. Y esa patria que adoctrina a sus gerentes de esa forma, para expurgar al indio, al negro y lo femenino de dentro de sí, es criolla.

Es el *ethos* de la república y la prédica del estado, através de sus dispositivos. El patriarcado colonial-moderno es lo que está den-

tro y por detrás de esa institucionalidad, su ADN, el resultado de su historia evolutiva de su genealogía. Es, como lo llamo en mis textos, un patriarcado de alta intensidad y de alta letalidad, una mutación de aquel patriarcado propio del tejido comunitario, de baja intensidad y baja letalidad, pues hacía parte de un mundo no unificado, un mundo diverso en un sentido radical y plural, en el que las mujeres –los roles, tareas y juegos femeninos– podían tener –y aún pueden donde este tejido existe– instituciones propias y espacios privativos. El espacio doméstico era el escenario de su propia politicidad, cuyas formas de gestión, su *oikonomia* y su ideología del arraigo creo que tenemos que recuperar hoy para abrirle un nuevo camino a la política. De ahí la importancia del papel de las mujeres para recuperar y construir una retórica de valor de la politicidad doméstica y la forma en que la emergencia del Estado colonial-moderno interceptó su camino histórico, la colocó bajo censura y la vació. En ese proceso, como dije anteriormente, el espacio público, que era uno entre varios en el mundo tribal, se transforma en una esfera englobante, sede de un sujeto universal, que era hombre y muta a Hombre, en cuya imagen y semejanza esa esfera se construye, disimulando su origen particular y parcial e impersonando representatividad universal y capacidad para enunciar verdades y reglamentos de interés general. Para ser oídas nuestras demandas tendremos entonces que pasar a construirnos también a imagen y semejanza de ese sujeto e imitar su enunciación distanciada, severa y ceñuda; la risa y el gesto de ternura quedarán proscriptos de la gestión. Eso es la esfera pública y su interlocutor principal, el Estado, y quien quiera hablar ahí, quien quiera ser escuchado ahí, tendrá que hacer adaptaciones de su cuerpo, de sus gestos, de su manera de ser y relacionarse, suprimir sus emociones y disimular su afecto. Entonces, ¿qué sucede con el espacio doméstico? Sufre también una transformación letal, porque pasa de ser un espacio atravesado por una pluralidad de presencias, sin muros, observado por el ojo comunitario, con sus propias formas de conflicto y maneras de resolución, donde se deliberaba y se atravesaban resoluciones al otro espacio pero sin la ritualidad protocolar de los parlamentos de los hombres, a ser un espacio residual y sin peso en las decisiones que

afectan al colectivo. Al mutar a la estructura colonial-moderna con el monopolio estatal de la política, el espacio doméstico se privatiza y se transforma en un espacio íntimo. Es por causa de esa privatización y arrinconamiento en lo "íntimo" –el encapsulamiento de la vida familiar entre cuatro paredes– que aumenta nuestra vulnerabilidad y también la impunidad de quien nos agrede. Ingresamos así en una era de gran riesgo, el riesgo que hoy sufre y padece el cuerpo de las mujeres. En Jujuy se dice "los de afuera son de palo", típico dicho criollo, que apunta a la nuclearización de la familia y al desmonte de la comunidad. El progresivo acriollamiento del hombre indígena es uno de los procesos más violentogénicos del continente.

Llamamos "pedagogías de la crueldad" a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. Esto supone la captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar en su lugar la inercia y esterilidad de la cosa mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en la actual fase apocalíptica del capital. El ataque sexual y la explotación sexual de las mujeres, por ejemplo, son actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa.

prometeo libros

www.prometeoeditorial.com

